قرآن پژوهی (۱)

بهاء الدین خرّمشاهی



ناشر برگزیدهٔ

هفدهمین، بیستمین، بیست‌ودومین و بیست‌وسومین

نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

قرآن‌پژوهی (۱)



نویسنده
بهاءالدین خُرّمشاهی



تهران ۱۳۸۹

سرشناسه : خرّمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۲۴ ـ
عنوان و نام پدیدآور: قرآن‌پژوهی / تألیف بهاءالدین خرمشاهی.
وضعیت ویراست : [ویراست ۳؟].
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری : ۲ ج.
شابک : (دوره) ۵ ـ ۱۳۵ ـ ۱۲۱ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸؛ (ج. ۱) ۱ ـ ۱۳۳ ـ ۱۲۱ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : جلد دوم کتاب حاضر تحت عنوان «قرآن‌پژوهی: چهل و چهار بحث و تحقیق قرآنی» منتشر شده است.
یادداشت : کتاب حاضر قبلاً با عنوان «قرآن‌پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)» به‌صورت تکجلد منتشر شده است.
یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم).
یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول).
عنوان دیگر : قرآن‌پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی).
موضوع : قرآن ــ بررسی و شناخت
موضوع : قرآن ــ تحقیق
موضوع : قرآن ــ کتابشناسی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۹ ۴ ق ۴ خ / ۴ / BP ۶۵
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۱۵
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۲۱۰۲۰۵۲

قرآن‌پژوهی (۱)
نویسنده: بهاءالدین خُرّمشاهی
چاپ نخست: ۱۳۷۳
چاپ چهارم: ۱۳۸۹؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی: مهران؛ چاپ: سارنگ؛ صحافی: مهرآیین



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی:** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق‌پستی: ۹۶۴۷ ـ ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ ـ ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com
○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

پیشگفتار بر چاپ چهارم .... نه
پیشگفتار .... نوزده

دربارهٔ نص قرآن ۱
قرآن و قرآن‌پژوهی ۳
تحریف‌ناپذیری قرآن ۶۳
تاریخ قرآن ۹۱
تحدی ۹۴
ترتیل ۹۶
تجوید ۹۸

دربارهٔ تفسیر قرآن ۱۰۳
تفسیر ۱۰۵
تأویل ۱۱۸
تفسیر طبری ۱۲۴
تفسیر تبیان ۱۲۸
تفسیر کشف‌الأسرار ۱۳۱
تفسیر کشّاف ۱۳۳

تفسیر مجمع‌البیان ۱۳۶
تفسیر ابوالفتوح رازی ۱۴۰
تفسیر کبیر یا مفاتیح‌الغیب ۱۴۲
تفسیر بیضاوی ۱۵۸
دربارهٔ تفسیر سید احمدخان ۱۶۰
دربارهٔ تفسیر المنار ۱۷۱
دربارهٔ تفسیر محاسن‌التأویل ۱۸۰
دربارهٔ تفسیر طنطاوی ۱۸۴
دربارهٔ المیزان (۱) ۱۸۸
دربارهٔ المیزان (۲) ۱۹۴
دربارهٔ تفسیر پرتوی از قرآن ۲۰۱
دربارهٔ تفسیر نوین ۲۰۷
ترجمهٔ انگلیسی تفسیر طبری ۲۱۲
تفسیر پوزیتیویستی قرآن ۲۱۸

دربارهٔ ترجمهٔ قرآن ۲۳۹
فهم قرآن با قرآن ۲۴۱
ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم محمدمهدی فولادوند ۲۵۵
ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم عبدالمحمد آیتی ۲۵۸
ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم محمدباقر بهبودی ۲۸۴
ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم جلال‌الدین فارسی ۳۰۰
ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم محمد خواجوی ۳۲۵
ترجمهٔ قرآن مجید، همراه با توضیحات، به قلم بهاءالدین خُرّمشاهی ۳۳۸
ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم شادروان مهدی الهی قمشه‌ای ۳۴۲
ترجمهٔ جدید قرآن به انگلیسی ۳۹۸

از فرهنگ قرآن ۴۰۳

همسخنی بین اسلام و اهل کتاب ۴۰۵
جاهلیت ۴۱۷
جبرئیل ۴۲۴
بهشت ۴۲۷
جهنّم ۴۳۴
جن ۴۴۳
حوری ۴۴۹
ایام‌اللّٰه ۴۵۲
حنیف ۴۵۴
خیرالبریه ۴۵۷
ذبح عظیم ۴۵۹
تحیت ۴۶۱
خضر ۴۶۳
ذوالقرنین ۴۶۵
ثَقَلین ۴۷۰
آیةالکرسی ۴۷۲
استخاره ۴۷۴
اعراف ۴۷۸

نقد و معرفی چند اثر قرآن‌پژوهی ۴۸۱
فصلی نوین در پژوهشهای قرآن‌شناسی ۴۸۳
قرآن‌کریم به کتابت عثمان طه ۴۹۶
ترجمهٔ اتقان سیوطی ۵۰۰
دائرةالفرائد در فرهنگ قرآن ۵۰۴
جمع و تدوین قرآن ۵۰۹
فرهنگ آماری کلمات قرآن‌کریم ۵۱۲
مصنفات القرآن الکریم (کتاب‌شناسی قرآن) ۵۲۰

واژه‌های دخیل در قرآن مجید ۵۲۴
گفت‌وگو دربارهٔ ترجمه‌های قرآن مجید ۵۳۲
فرهنگنامهٔ قرآنی ۵۳۹

مقالات دیگر ۵۴۵
خواندن و درنیافتن قرآن ۵۴۷
آیا تأویل قرآن را فقط خداوند می‌داند؟ ۵۵۵
کلمات فارسی در قرآن مجید ۵۶۵
استشهادهای ظریف به آیات قرآن ۵۸۳
اصطلاحات قرآنی در محاورهٔ فارسی ۵۹۶
تورات در قرآن و فرهنگ شیعه ۶۱۲
تعبیر خواب ۶۱۸
تقیه ۶۲۲

پیشگفتار بر چاپ چهارم

پس از یک دهه و نیم که از چاپ اول این کتاب می‌گذرد، بحمداللّه رونق پژوهشهای قرآنی بیشتر شده است. دست‌کم سالی یک ترجمهٔ خوب، یا قابل توجه، به فارسی از قرآن منتشر گردیده است. دو سه کتابشناسی گسترده از آثار قرآن‌پژوهانه به عرصه آمده است. یکی از آنها که با سرپرستی و نظارت علمی حجةالاسلام و المسلمین جناب آقای محمدحسن بکایی به تدریج تدوین و طبع می‌شود و ناشر آن دانشگاه امام صادق (ع) است، *کتابنامهٔ بزرگ قرآن کریم* نام دارد و تا امروز، ظرف مدتی بیش از ده سال، بیست جلد از آن منتشر شده است. و انتشار آن، به سبک آهسته ـ پیوسته، تا بیش از چهل مجلّد ان‌شاءاللّه ادامه خواهد داشت. از ترجمه‌های فارسی خوبی که به عرصه آمده است، باید از ترجمهٔ استاد مسعود انصاری حقوقدان، و فقه‌پژوه و مترجم بعضی از مهمترین آثار فرهنگ اسلامی (از جمله *سیرهٔ ابن‌هشام*، و تفسیر *کشّاف* زمخشری) و نویسندهٔ *دانشنامهٔ حقوق خصوصی* و *دانشنامهٔ حقوق جزا* ـ هر یک در ۳ جلد ـ یادکرد. چاپ اول آن ترجمهٔ قرآن با نظارت کتاب‌پردازانه و کتاب‌آرایی شادروان هرمز وحید از سوی نشر فرزان انتشار یافت. دیگر ترجمهٔ فارسی آقای مهندس علی‌اکبر طاهری قزوینی به نام *قرآن* مبین است. ترجمهٔ آقایان ابوالفضل بهرام‌پور، دکتر اصغر برزی، حسین استادولی، و برجسته‌تر از همه ترجمهٔ استاد دکتر سیدعلی گرمارودی و ترجمهٔ استاد دکتر غلامعلی حداد عادل، و دو ترجمهٔ سه‌زبانه (عربی / فارسی / انگلیسی) یکی به قلم خانم دکتر طاهرهٔ صفارزاده، و دیگری به قلم خانم معصومهٔ یزدان‌پناه، نیز هر یک کوششی ارزشمند است. نشریه‌های *بینات* و *بشارت*، *ترجمان وحی*، *پژوهشهای قرآنی* ادامه دارد. دانشنامه / دایرةالمعارفهای قرآنی چندگونه، و چندگانه‌ای به فارسی و انگلیسی تدوین و نشر یافته است. دانشنامهٔ قرآن به انگلیسی، زیر نظر خانم مک‌اولیف، از

سوی انتشارات بریل لیدن در ۵ جلد با حروفنگاری و چاپ و صحافی خوب از سال ۲۰۰۱ میلادی (۱۳۸۰) تا سال ۲۰۰۶ (۱۳۸۵) منتشر شده است. به فارسی از سه دانشنامهٔ قرآنی یاد می‌کنیم: نخست *دانشنامهٔ قرآن* و *قرآن‌پژوهی*، به کوشش بهاءالدین خرّمشاهی، و با همکاری ۱۷ قرآن‌پژوه کوشا از جمله آقایان مسعود انصاری و محسن معینی، در دو جلد، مشتمل بر ۳,۶۰۰ مقالهٔ نسبتاً کوتاه که نام مؤلف هر مقاله و کتابشناسی کوتاهی دربارهٔ همان مقاله آمده است (چاپ اول، نشر دوستان، ۱۳۷۷، چاپ دوم، ۱۳۸۱). دیگر *دائرةالمعارف قرآن کریم* است که از سوی مرکز فرهنگ و معارف قرآن (در قم) انتشار یافته، آغاز آن به تاریخ ۱۳۸۲ است، و جلد پنجم آن که مقالات بین انفال ـ بقعهٔ مبارک را در بر دارد، منتشر به سال ۱۳۸۵ است. سومین دانشنامهٔ قرآن، بر خلاف دو دانشنامه‌ای که یادکردیم، نظم الفبایی ندارد، بلکه تدوین آن موضوعی و احتمالاً بالغ بر ده جلد بزرگ، یا بیشتر خواهد شد. سرپرست این دانشنامه، حجةالاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد (سرپرست *دانشنامهٔ امام علی* (ع)) است و اثر از سوی پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی انتشار خواهد یافت.

چنانکه ملاحظه شد، فقط به بعضی از کوششهای قرآن‌پژوهی دههٔ اخیر فقط در ایران اشاره شد. و به عنوان حسن ختام از *آیه‌نمای پیامبر اعظم در قرآن عظیم*، اثر دکتر محمدهادی مؤذن جامی (ستاد بزرگداشت سال پیامبر اعظم، ۱۳۸۵) باید یادکرد. نیز گفتنی است که تأسیس صدا و سیما (شبکهٔ رادیویی و تلویزیونی) قرآنی هم، رویدادی فرخنده، در این عصر است. و دهها و بلکه صدها نرم‌افزار قرآنی به بازار آمده است. از تفسیرهای مهم منتشره در این برههٔ زمانی، تفسیر تسنیم، برنوشته از درس ـ گفتارهای آیت‌الله عبدالله جوادی آملی است که بیش از ده مجلّد آن منتشر شده و نشر سایر مجلّدات آن ادامه دارد. دیگر *تفسیر روشن*، تألیف استاد حسن مصطفوی است. دیگر *تفسیر سورآبادی*، تصحیح شادروان علی‌اکبر سعیدی سیرجانی در ۵ مجلد از سوی نشر نو (=نشر فرهنگ‌نو) در سال ۱۳۸۰ است که نگارندهٔ این سطور مقاله‌ای در بازنمود وجوه اهمیت این اثر فارسی هزارساله در نشریهٔ *کتاب هفته* نوشت که در کتاب *چشمها را باید شست* تجدید چاپ شده است.

در این میان، نگارنده هم به عنایت الهی در اوج کوششهای قرآن‌پژوهانهٔ خود بوده است، که به بعضی از آنها اشاره می‌کند: پس از ترجمهٔ قرآن‌کریم همراه با توضیحات پای هر صفحه و واژه‌نامهٔ کامل سراسری عربی / قرآنی ـ فارسی، که معرفی آن درکتاب حاضر آمده است، و در دو سه سال اخیر ویراست دوم آن راکه هفت ویرایش و بازنگری بر مبنای توجه به بیش از ۷۰ نقد بر آن که یا چاپ شده یا مکتوب‌نامه‌وار بود و به دست نگارنده رسیده بود، انتشار داد. این ترجمه با حذف حواشی و

ضمائم به سه شکل یا قطع وزیری، قطع پالتویی، و ترجمه در بین‌السطور هم مکرر چاپ و تجدید چاپ شده است. سپس کتاب *مقدمه بر ترجمهٔ قرآن*، اثر ریچارد بل شرق‌شناس و اسلامشناس و قرآن‌پژوه شهیر اسکاتلندی را، که توسط شاگرد ارشد و دستیارش مونتگمری وات، بازنگری و بازنگاری‌شده بود، به فارسی ترجمه‌کرد که پس از درج در شماره‌های یکم تا یازدهم نشریهٔ ارجمند قرآنی *ترجمان وحی*، با توجه به محتوای آن با نام *درآمدی به تاریخ قرآن* از سوی مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبانهای خارجی انتشار یافت (۱۳۸۲).

کتابی جمع و جور و پراطلاع و جوان‌پسند و دانشجوپسند هم، به قلم اینجانب به نام *قرآن‌شناخت* از سوی طرح نو در سال ۱۳۸۰ انتشار یافت، که تاکنون ۵ بار تجدید چاپ شده، و چاپ ویراستهٔ آن به همت همین ناشر اثر حاضر، در سال ۱۳۸۷ انتشار یافته است.

سپس به جمع و تدوین *مقالات برای دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* به کوشش خود و همکاری ۱۷ قرآن‌پژوه پرداختم که نام و حیطهٔ تخصصی هر یک از آنان در صفحات آغازین این اثر آمده است، و درباره‌اش پیشتر، بیشتر سخن گفتیم. در این *دانشنامه* و برای آن شخصاً بیش از ۳۰۰ مقاله نوشته‌ام، که مانند اغلب مقالات این اثر، کوتاه است؛ و نام آنها را در کتابنامه ـ مقاله‌نامهٔ توصیفی خودنوشت خود در کتاب *شاخه‌های شوق: یادگارنامهٔ بهاءالدین خرمشاهی* (به کوشش علی دهباشی، انتشارات قطره/ شهاب، ۱۳۸۷) با توصیفی از بعضی از آنها آورده‌ام. نیز دو سالی هست که ترجمهٔ کتاب *ترجمهٔ قرآن* اثر قرآن‌پژوه و زبانشناس مصری حسین عبدالرؤف را آغاز کرده‌ام، که بخش ـ بخش در نشریهٔ قرآنی *ترجمان وحی* با عنوان ترجمه‌پژوهی *قرآنی* چاپ شده و می‌شود و ان‌شاءالله، پس از تکمیل ترجمه و طبعش در آن نشریه، مانند اثر قبلی، به صورت کتاب انتشار خواهد یافت. اثر دیگر قرآن‌پژوهانه‌ام *بررسی انتقادی ترجمه‌های فارسی امروزین قرآن کریم* است که نقد و نظری است بر حدود ۵۰ ترجمهٔ فارسی در یک‌صد سال اخیر، که آغاز آن ترجمهٔ بصیرالملک شیبانی از رجال نیکنام عهد ناصری است، و آخرین آن ترجمهٔ شیوا و پیراستهٔ استاد دکتر غلامعلی حداد عادل. امید می‌رود که به فضل الهی این کتاب تا قبل از پایان سال جاری (۱۳۸۷) به طبع برسد، زیرا بیش از نود درصد کارهای آن انجام گرفته است.

نیز مقالات قرآن‌پژوهانه‌ای که جمعاً در حد و حجم کتاب حاضر می‌شود در مطبوعات مختلف نوشته‌ام که آن را به عنوان بخش یا جلد دوم *قرآن‌پژوهی* ـ با عنوان *قرآن‌پژوهی(۲)* که اندک تفاوتی با بخش حاضر دارد ـ جمع و تدوین‌کرده و برای طبع و نشر به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سپرده‌ام. □

سنت‌گرا یا متجدد

خوانندگان آشنا با این قلم می‌دانند که نگارنده، با آنکه در زمینهٔ قرآن‌پژوهی و حافظ‌پژوهی آراء جدیدی عرضه داشته‌ام، ولی در این دو زمینه و اصولاً در مسائل و مباحث فرهنگی، به‌ویژه دین‌پژوهانه، نگرش (و نه روش) سنت‌گرایانه دارم.

بنده با پژوهندگان و اندیشه‌وران نامداری چون نصر حامد ابوزید و استاد دکتر عبدالکریم سروش که قرآن‌کریم را کتابی الهامی (نه وحیانی) می‌دانند، به نحوی که قائلند ذهن و زبان حضرت رسول (ص) در فرایند وحی مؤثر بوده، و در نهایت قرآن را کتابی می‌دانند که حاصل مجذوبیت محض قلب و قوای درّاکهٔ حضرت (ص) در برابر حالات پرشور و فراطبیعی است که جامهٔ کلام انسانی می‌پوشد، و به امضا و تأیید خداوند می‌رسد، موافق نیستم.

توضیح بیشتر آنکه در سالها پیش، البته بعد از طبع اول کتاب حاضر، مقاله‌ای به نام «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» نوشته‌ام که در نشریهٔ قرآنی *بینات* (شمارهٔ ۵، سال ۱۳۷۴) چاپ شده و در زمانهٔ خود بازتابها برانگیخته است.

جان کلام بنده در آن مقاله این است که این امر واقعیت محرز تاریخی و عقیدتی است که به شهادت نص مقدس وحیانی قرآن کریم فی‌المثل پرسشهایی دربارهٔ کلاله (نوعی ارث) یا اهله (شکلهای مختلف ماه، از هلال تا تربیع تا بدر و غیره) یا حتی مسائل ساده‌ای چون محیض/ حیض، معاصران حضرت(ص) نزد ایشان مطرح‌کرده‌اند، و با فاصله‌ای‌کم یا بیش، پاسخ وحیانی آنها آمده است.

متجددان می‌گویند چرا این پرسشها و نیز علاوه بر آن چرا بسیاری از مسائل و آداب عصر جاهلیت مانند حج و ایلاء (سوگند خوردن مرد به اینکه با همسر خود نزدیکی نکند که نوعی طلاق شمرده می‌شد) در قرآن هست؟ همچنین محدودسازی طلاق ــ که خود طلاق به شکلی بی‌قاعده در «فرهنگ» عصر جاهلیت وجود داشت، و قرآن آن را محدود به دو بار ساخت و بار سوم را منوط به ازدواج مجدد زن‌کرد که اگر شوهر دومش به اختیار خود آن زن را طلاق داد، شوهر اول می‌تواند آن زن اول خود را به ازدواج جدید درآورد ــ یا لعان (اتهام زنا واردکردن مرد به همسر خود، و نداشتن چهار شاهد مرد بر آن) که قرآن آن را مانند حج و ایلاء سر و سامان داد و دهها مسئلهٔ دیگر. لذا قرآن را متنی که متأثر از فرهنگ و دستخوش تاریخ و رویدادهای مستحدث است می‌شمرند. و تعجب می‌کنند که چگونه ممکن است قرآن نسخهٔ اصلی قدیم (بی‌زمان) در لوح محفوظ داشته باشد؟

در پاسخ آنان، سنت‌گرایان، از جمله نگارندهٔ این سطور، می‌گویند حتی رویدادهایی مانند پرسشهای سه گانه (دربارهٔ کلاله، اهلّه، و حیض) در ازل در علم الهی بوده، و در زمانی که خداوند

مقدر و مقرر فرموده ظاهر شده است زیرا علم خداوند، بر خلاف علم بشری، تابع معلوم نیست و مستقل از آن و مقدم بر آن است [که در اینجا شبههٔ جبر پیش می‌آید، که متکلمان و فلاسفهٔ مسلمان به آن هم پاسخ می‌گویند]؛ و مسئله درست مثل یک فیلمنامه، یا نمایشنامه و اجرای آن است، که از نظر تماشاگران چنین به نظر می‌رسد که هر هنرپیشه‌ای از پیش خود و به اختیار و ابتکار خود، حرفهایی می‌زند، یا کارهایی انجام می‌دهد. حال آنکه همهٔ اینها در متن پیشین که آفریدهٔ ذهن فیلمنامه‌نویس یا نمایشنامه‌نویس است، وجود داشته است. یا مثل رؤیای صادقه است که کسی اتفاقاتی را در خواب می‌بیند، و پس از مدتی در بیداری، آن اتفاقات، بدون افزود و کاست رخ می‌دهد. و انکار رؤیای صادقه، انکار واقعیت است. ممکن است متجددان بگویند که خداوند علم به جزئیات ندارد، چنانکه در گذشته و حال بسیاری از فیلسوفان و متکلمان همین قول و عقیده را داشته‌اند. در پاسخ بدون وارد شدن به جزئیات و اصطلاحات فلسفی و کلامی باید گفت قرآن قائل به علم خداوند به جزئیات است. و این مسئله به روشنی و با مثالهای روشن در قرآن کریم آمده است: «و کلیدهای [گنجینه‌های] غیب نزد اوست که هیچکس جز او آن را نمی‌داند؛ و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند، و هیچ برگی [از درخت] نمی‌افتد مگر آنکه آن را می‌داند؛ و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای [تُو بر تُوی] زمین و هیچ تر و خشکی نیست، مگر آنکه در کتابی مبین [مسطور] است» (انعام، ۵۹). مراد از کتاب مبین، یا امّ‌الکتاب به برداشت بسیاری از حکما و مفسران قرآن، علم ازلی الهی است، که فقط خداوند از آن خبر دارد و به آن «لوح محو و اثبات» هم گفته می‌شود، زیرا خداوند می‌تواند هر «قضا»یی را قبل از آنکه «قَدَر» شود، یعنی از علم او به عمل خارجی بکشد، محو یا اثبات کند. چنانکه باز خود قرآن به این نکته ناطق است: **یمحواللّهُ ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب** (رعد، ۳۹)؛ یعنی خداوند آنچه را بخواهد می‌زداید یا می‌نگارد، و ام‌الکتاب نزد اوست. و ادلهٔ فلسفی و کلامی و نصوص قرآنی در این باره بسیار است. حال اگر کسی به آن اعتقاد پیدا نکند، در واقع می‌تواند به قرآن و رسالت و وحی و حتی العیاذ باللّه وجود خود خداوند هم بی‌اعتقاد باشد. حضرت عیسی (ع) گفت و گویی با خداوند دارد: «و آنگاه خداوند گفت ای عیسی‌بن مریم آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید؟ گفت پاکا که تویی، مرا نرسد که چیزی راکه حد و حقّ من نیست گفته باشم؛ اگر گفته بودم بیشک می‌دانستی، که آنچه در ذات من است می‌دانی و من آنچه در ذات توست نمی‌دانم؛ تویی که دانای رازهای نهانی» (مائده، ۱۱۶). نیز در قرآن مجید، خداوند **علیمٌ بذات الصدور** (دانای راز دلها) و **علّام‌الغیوب** (دانای رازهای نهانی) خوانده شده است.

باری در مقالهٔ «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم» گفته‌ام که خداوند نه فقط «زبان» یک قوم،

بلکه قطاعی از «فرهنگ» یک قوم را هم ــ که متعلق به قرن هفتم میلادی در عربستان است ــ برگرفته، و بر مبنای آن، احکام و اوامر و نواهی خود را بیان فرموده است، زیرا که خداوند زبان خاصی ندارد بلکه حاکم بر همهٔ ذهن و زبانها و زبان‌آفرین است. او در هر موقعیتی زبان آن موقعیت را پیش می‌گیرد که برای انسانها مفهوم است. و با حضرت ابراهیم به عبری قدیم، با موسی به عبرانی، با حضرت عیسی به سریانی، و با پیامبر ما که خاتم پیامبران است به عربی سخن می‌گوید. زبان و بیان بشرْفهم هرچه باشد مورد قبول خداوند است. و با آن، بی‌آنکه حتی دستور زبان آن را بر هم زند، وحی می‌فرستد.

یکی از منتقدان گفته بود که خداوند فقط «زبان» یک قوم را گرفته، نه فرهنگ آن را. پاسخش این است که زبان نمی‌تواند حامل و شامل لایه‌هایی از فرهنگ نباشد. ذهن و زبان بشری در مقایسه با علم بیکران، و بیان اعجازین الهی، مانند زبان تازه بازشدهٔ کودک در قیاس با فصحا و بلغای هر قومی است، و قول مولانا، گویی تمثیلی از این واقعیت است: چونکه با کودک [= بشر] سر و کارت فتاد/ پس زبان کودکی باید گشاد.

متجددان برای حل این گونه معضلات، به جای آنکه ذهنیات خود را دگرگون کنند، وحیانیت قرآن را دگرگون می‌کنند و حاشا و هرگز، که هیچ مسلمان راست‌کیش و درست‌اعتقادی زیر بار حرفهای آنان برود. مگر تا قبل از ظهور تجدد و مدرنیته، مردم، مخصوصاً راسخان در علم و اعتقاد، با این دشواریها مواجه نبودند؟ بودند اما حاضر نبودند به محض آنکه رازی از رازهای غیب را ــ و ایمان در همه‌جا و همه وقت، «ایمان به غیب» است، وگرنه ایمان به مشهود و مشهود که می‌شود علم ــ درنیافتند، آن راز را دستکاری کنند، تا آنکه سرانجام وحی را که تحلیل‌ناپذیر است و حتی شناخت‌ناپذیر است، به حد الهام فروکشند، تا همگان از اسرار غیبی ــ که دیگر نه اسرار است، نه غیبی، و نه حتی شاید الهی ــ سردرآورند.

باری بحث در این باره به رساله و کتاب نیاز دارد، همین قدر خواستم معروض بدارم که نظرگاه اینجانب در مواجهه با فهم پدیدهٔ وحی و مشکلات قرآن کریم، سنتی و قدمایی است، وگرنه مشمول و مخاطب این بیت مولانا می‌شوم که فرمود: کرده‌ای تأویل حرف بکر را/ خویش را تأویل کن نه ذکر را.

گرایش تفسیر به فلسفی یا اجتماعی‌کردن آیات بینات قرآن‌کریم، آخر و عاقبتی ندارد. حتی خود فلاسفه هم این عقیدهٔ گزاف را ندارند که فلسفه، متقن‌ترین و معتبرترین و خدشه‌ناپذیرترین معرفت در میان معارف بشری است. وحی که بر ما نازل نشده است، ما به گواهی متواتر مؤمنان، رخداد این پدیده را، یعنی نزولش را بر قلب پاک انسانهای برگزیدهٔ خداوند، یا می‌پذیریم، یا

نمی‌پذیریم. اگر قلب سلیم داشته باشیم، پذیرفتن آن، خلاف عقل فردی و جمعی نیست، وگرنه، فرد مؤمن، یا جامعه‌ای از مؤمنان نمی‌داشتیم. اقناع‌کنندگی دین و ایمان، از دیگر معارف کمتر نیست، اگر بیشتر نباشد. در بیشتر قیاسات فلسفی، که ادعا می‌کنند اتقان منطقی ـ و در نهایت عقلی ـ دارد، غالباً فقط صورت آنها به قالبهای منطقی ریخته شده، و مادّهٔ قضایا از جای دیگری آمده است. و بیشتر رخنه‌ها در همان مادّهٔ قضایاست حتی اگر مادّهٔ قضیه‌ای از علم گرفته شده باشد. باز نمی‌توان خاطرجمع بود. زیرا ـ چنانکه گفته‌اند ـ خود علم مجموعه‌ای مستمر و ناپیدا کنار از حدسها و ابطالهاست؛ و بزرگترین فیلسوفان علم گفته‌اند در علم ـ جز در منطق و ریاضیات و اینها هم از آن روی که همانگویانه و صوریِ محض‌اند ـ یقین و حتی اتقان نهایی راه ندارد زیرا اساس اغلب قضایای علمی یا بر استقراء است یا قیاس. خود فیلسوفان علم و اهل علوم طبیعی می‌گویند استقراء، به ویژه استقراء ناقص، اعتباری ندارد. استقراء کامل [= بی‌نهایت] هم ممکن نیست. قیاس هم عکس استقراء است، و به همین دلیل اعتبار منطقی ندارد زیرا قضیهٔ کلیّه ـ جز در منطق و ریاضیات ـ باید بی‌نهایت مورد صدق داشته باشد تا بتوان از کلمهٔ «هر» [=کُل] برای بیان آن استفاده‌کرد. برای هر دو مثال می‌زنیم:

۱) استقراء: بیژن انسان است، انسان میراست، لذا بیژن میراست (ایراد ما این است که «[هر] انسان میراست» را از کجا آورده‌ایم؟ نه اعتبار منطقی دارد، نه اتقان تجربی زیرا همیشه باب این احتمال باز است که انسانی وجود داشته باشد، یا بعداً وجود یابد، که «میرا» (فانی) نباشد.

۲) قیاس: هر انسان میراست، بیژن انسان است، پس بیژن میراست. به‌گزارهٔ اول این قیاس، که قضیهٔ موجبهٔ تجربی طبیعی [نه عقلی/ منطقی] است، همان ایراد وارد است که بر قضیهٔ دوم استقراء وارد بود.



حاصل سخن آنکه نه با فلسفه می‌توان به خدا و وحی ایمان آورد، نه بی‌فلسفه دست ما از فهم وجود خدا و رخداد وحی کوتاه است. همچنین با فلسفه نمی‌توان ـ شاهد ما تجربهٔ عالم و عالم تجربه است ـ دیندار یا مؤمن بهتر بود. اصولاً این تکلیف شاقی، فراتر از تاب و توان و طاقت طبیعی بشری است که، از مؤمنانی که فهم چم و خم فلسفه برایشان دشوار است بخواهیم برای فهم بهتر قرآن، فلسفه بخوانند. ممکن است بگویند فلسفه همان حکمت است و در وصف و تحسین حکمت در قرآن کریم آمده است: **یؤتی الحکمة من یشاء؛ و من یؤت‌الحکمة فقد أُوتی خیراً کثیراً...** (بقره، ۲۶۹) (او به هرکس که بخواهد حکمت می‌بخشد و به هر کس حکمت بخشیده باشند بیشک خیر بسیارش داده‌اند...). اما هیچ‌یک از مفسران تا عصر فخر رازی، حکمت را به معنای فلسفه

نگرفته‌اند، بلکه آن را علم شناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و مقدم و مؤخّر و حلال و حرام (قول ابن‌عباس و ابن‌مسعود)، یا علم دین (قول ابن‌زید)، یا نبوت (قول سُدّی)، یا اصابت (حقیقت‌گویی و حقیقت‌جویی، قول مجاهد)، یا علم (منقول از امام صادق (ع))، یا خشیت الهی (قول ربیع اَنس)، یا وَرَع (قول حسن بصری) گرفته‌اند (و این اقوال منقول در تفسیر شیخ طوسی و میبدی است).

فخر رازی جامع همهٔ آنها را «علم» می‌گیرد. در قرآن کریم می‌فرماید: **ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة** (نحل، ۱۲۵)، که نتیجه می‌گیریم حکمت مترادف یا همراه قریب‌المعنی با «موعظهٔ حسنه» و برای دعوت به راه معرفت خداوند است. و آنچه دعوتگر به راه عرفان و معرفت الهی باشد خوب است نامش فلسفه باشد، پس فلسفه هم که باشد مقید است، نه مطلق. از همه مهمتر و روشن‌تر و روشن‌کننده‌تر این عبارت قرآنی است: **ذلک ممّا أُوحیٰ الیک ربّک من الحکمة...** (این از آن حکمت‌هاست که پروردگارت بر تو وحی‌کرده است) که نشان می‌دهد حکمت، معرفتی وحیانی [هم] هست، و فلسفه چنین نیست. دلیل دیگر آنکه یکی از اسماءالله (نامهای نیکوی خداوند) در قرآن و شریعت اسلام، «حکیم» است،که مترجمان قدیم «استوارکار» و نظایر آن ترجمه کرده‌اند. و این قول هم دربارهٔ خداوند در متون عرفانی و فلسفی آمده است که می‌گویند: «فعل حکیم، خالی از حکمت نیست». برای ملاحظهٔ صورت مفصل‌تر این بحثها ← «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» در کتاب *در خاطرهٔ شط* (تهران، علمی جاویدان، ۱۳۷۶)؛ نیز «تحلیل‌ناپذیری وحی»؛ در کتاب *فرصت سبز حیات* (تهران، قطره، ۱۳۷۹).



امیدوارم، به لطف الهی مجلّد دوم این مجموعه نیز طبع و نشرگردد. باورکنید به فضل خداوند، در ایام میانسالی، چندان مقالهٔ قرآن‌پژوهانه نوشته‌ام که حتی می‌توان مجلّد سوم یا چهارم هم تدوین کرد. اینها تنها یک اشکال دارند، و آن اینکه پیشترها در نشریه‌ای به طبع رسیده‌اند ولی «این گناهی است که در شهر شما نیز کنند». باری، ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم...

یاد و سپاس

به رسم دیرین خود که همواره خود را مدیون ناشران فرهیخته می‌دانم، در اینجا عرض ارادتی با دوستان دارم. نخست از اخوان فرهنگدوست کریمی، که با انتقال امتیاز نشر این کتاب و جلد دیگرش به شرکت انتشارات علمی و فرهنگی موافقت کردند، سپاسگزارم.

سپس از اولیای نشر این شرکت، به ویژه مدیر دانشورش آقای دکتر علی زارعی، و معاونت فرهنگی‌اش آقای دکتر اکبر توحیدلو، که خود متخصّص علوم قرآنی هستند، همچنین دخت گرامی دوشیزه سوسن قورچیان و سرکار خانم مژگان مهدوی، سرپرست بخش فنی، که همه در بازچاپ این اثر همّت ورزیدند، نیز از فرزندم عارف که کتاب را نمونه‌خوانی کرده است، صمیمانه تشکر دارم. برای یکایک این عزیزان، انس مادام‌العمر با قرآن کریم و مزید توفیقات و تأییدات الهی آرزو دارم.

وآخردعواناان الحمدلله ربّ‌العالمین
بهاءالدین خُرّمشاهی
تهران ۱۳۸۹

پیشگفتار

حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار
تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور

قرآن مجید اساس قانونی و قانون اساسی ما و سنگ بنای تمدن اسلامی است. حتی صاحبنظران و محققان بیغرض بیگانه، به این نتیجه رسیده‌اند که در فرهنگ بشری شخصیتی مؤثرتر و نافذتر و انقلاب‌انگیزتر از حضرت محمد (ص) و کتابی فرهنگ‌آفرین و زندگیسازتر از قرآن نداریم. در طول چهارده قرنی که از تاریخ نزول وحی می‌گذرد، در سراسر تاریخ و جغرافیای اسلام، بیش از ده‌هزار تفسیر کامل یا سوره‌ای و آیه‌ای بر کلام‌الله نوشته شده است، که از آن میان بیش از شش‌هزار نسخهٔ آن به صورت مخطوطات در کتابخانه‌های سراسر جهان محفوظ است و بیش از هزار عنوان آن، به چاپ سنگی و حروفی رسیده است.

همچنین هیچ کتابی اعم از کتب مقدس یا کتب دیگر نیست که تاریخی به قدمت و در عین حال تاریخچه‌ای به روشنی قرآن داشته باشد. امروزه حتی اسلامشناسانی که رقیبانه، یا به ندرت خصمانه، به فرهنگ اسلام و تاریخ قرآن می‌نگرند، به این حقیقت که قرآن بی‌افزود و کاست همان است که در زمان حیات رسول (ص) توسط کاتبان وحی با نوشت‌افزارهای ساده و ابتدایی نوشته شده و سرانجام در عصر عثمان پیش از سال ۲۸ ق به صورت مدوّن و به نام «مصحف امام» در پنج یا شش نسخه، به خط کوفی فاقد نقطه و نشان و علامات اعراب و سجاوندی، نوشته شده و به اقطار و مراکز فرهنگی و سیاسی مهم جهان اسلام ارسال شده است، اذعان دارند.

به قول معروف، «الفضل ما شهدت به الاعداء». آن‌وقت چه‌قدر مایهٔ تأسف و تعجب است که

بعضی از برادران اهل سنت در گذشته و حال به شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه تهمت می‌زنند که قائل به تحریف قرآنند. معاذالله. در اینجا مجال بحث مفصل نیست ولی یکی از جدی‌ترین مباحث کتاب حاضر یعنی مقالهٔ «تحریف‌ناپذیری قرآن» به نفی تاریخی و تحقیقی این تهمت پرداخته است.

آری قرآن مجید سرمنشأ و سرچشمهٔ اغلب علوم و معارف اسلامی است:

۱) قرآن‌کریم غیر از آنکه وحی‌نامهٔ الهی است، کهن‌ترین سند تاریخی اسلامی نیز به شمار می‌آید و در شناساندن سیرهٔ نبوی، و تاریخ صدر اول اسلام و غزوات و تحولات مربوط به تکوین اسلام قدیمترین منبع است.

۲) قرآن بر حدیث نبوی حاکم است و محک صدق و صحت آن است.

۳) عرفان یا تصوف اسلامی که اساس آن بر حب الهی یا عشق متقابل انسان به خدا و خدا به انسان است (مائده، ۵۴) و زهد و پارسایی و مراقبه و محاسبهٔ نفس، همه در قرآن ریشه دارد، چه عرفان پارسایانهٔ قرون اولیه، و چه عرفان نظری مکتب ابن عربی و چه حکمت متعالیهٔ صدرایی.

۴) قرآن‌کریم با توصیه‌های بسیار به فضایل اخلاقی، و نهی و تخطئه از رذایل اخلاقی، اساس اخلاق و حکمت عملی را نیز تشکیل می‌دهد و خود یک رسالهٔ اخلاقی متعالی است.

۵) قرآن مجید اساس زبان و دستور زبان عربی و علوم زبانی و بلاغی و ادبی است. همچنین نفوذ قرآن در ادبیات عربی و فارسی و ترکی و اردو، و سایر زبانهای جهان اسلام، بسیار عظیم است. کافی است در نظر آوریم که مثنوی معنوی و غزلهای حافظ، تحت تأثیر ساخت و صورت سوره‌های قرآن‌کریم پدید آمده است و سرّ تفاوت ساختاری مثنوی با مثنویهای دیگر و غزل حافظ با غزلهای دیگران در همین است. و در فصل اول کتاب حاضر به این مباحث و پدید آمدن امهات دستور زبانها (از *الکتاب* سیبویه گرفته تا *مُغنی اللبیب* ابن هشام) و فرهنگهای لغت عربی (از *کتاب‌العین* گرفته تا *المعجم‌الوسیط* و *معجم متن‌اللغة*) پرداخته‌ایم.

شادروان استاد مرتضی مطهری در این زمینه نوشته‌اند: «زبان عربی، فقط زبان یک کتاب است به نام قرآن. قرآن تنها نگهدارنده و حافظ و عامل حیات و بقای این زبان است. تمام آثاری که بعد به این زبان به وجود آمده، در پرتو قرآن و به خاطر قرآن بوده است...» (*خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۹۱).

۶) علم‌کلام اسلامی، چه‌کلام اهل سنت ــ اعم از اشعری که مذهب رسمی اهل سنت تا به امروز است ــ و چه مکتب معتزله که امروزه تا حدودی مهجور است ولی باکلام عقل‌گرایانهٔ شیعهٔ امامیه همانندیهایی دارد، وکلام شیعه اعم از زیدیه و اسماعیلیه، و مهمتر از همه شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه، نیز ریشه در قرآن دارد. حتی مبحثی چون امامت بسی مستندات قرآنی دارد.

۷) فلسفهٔ اسلامی نیز که تا حدودی بر معتقدات و کلام استوار است، جز در بحثهای خیلی

فنی، غالباً به قرآن نظر دارد. و حتی در بحث اصالت وجود یا ماهیت نیز به آیاتی از قرآن مجید استناد می‌کنند (رعد، ۱۷. نیز ← تفسیر *المیزان*، ذیل همین آیه). یا برهانهای وجود خداوند را با آیات قرآنی تطبیق می‌دهند (از جمله برهان وجودی یا صدّیقین را با آیهٔ ۵۳ سورهٔ فُصّلت) و فلسفهٔ اعصار متأخر، از جمله فلسفهٔ مزجی و متعالی مکتب ملاصدرا که آمیزه‌ای از فلسفه و کلام و عرفان است، و مهمترین تز آن یعنی «حرکت جوهری» مبنا و مستند قرآنی دارد (← آیهٔ ۸۸ سورهٔ نمل: **و تری‌الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّالحساب**، و تفسیر آن در *المیزان*) [برای بحث و بسط بیشتر ← «تعالیم فلسفی قرآن»، در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام*، تدوین م. م. شریف].

۸) هنرهای اسلامی مخصوصاً ادبیات، معماری، خوشنویسی و بخشی از موسیقی که مربوط به ترتیل و تغنّی و همخوانی اسماء اللّه است؛ و کتابت و کتاب‌آرایی با هنرهای فرعی چون تذهیب و تشعیر و تجلید، و کتیبه‌نویسی که جزو هنر معماری است، در همهٔ اینها نفوذ قرآن بی‌حد و حساب است (برای نمونه نگاه کنید به آلبوم نفیسی که آستان قدس رضوی از کتابت کلمهٔ مقدس «بسم‌الله الرحمن‌الرحیم»، در طول اعصار و قرون و به اقلام و سبکهای مختلف انتشار داده است. نیز: خوشنویسی در فرهنگ *اسلامی*، نوشتهٔ آنه ماری شیمل، ترجمهٔ دکتر اسدالله آزاد). به تخمین راقم این سطور بیش از ۲۰ هزار نسخهٔ خوشنوشته و آراستهٔ خطی از قرآن مجید در کتابخانه‌های جهان اسلام از جمله «موزهٔ قرآن» در جوار کتابخانهٔ هزارسالهٔ آستان قدس رضوی، و مجموعه‌های معروفی چون مجموعهٔ قرآنهای چستربیتی محفوظ است که هر کدام گنجی بی‌نظیر و بیش‌بهاست.

۹) و بدیهی است که علوم قرآنی که خود مرکب از چهارده ـ پانزده علم است (از جمله تاریخ قرآن، تفسیر قرآن، ترتیل و تجوید که جزو علم قرائت است، و احکام قرآن و قصص قرآن، تا برسد به ترجمهٔ قرآن) برای شناختن و شناساندن قرآن و بر محور آن پدید آمده است.

۱۰) نفوذ قرآن‌کریم در زندگی مردم و به اصطلاح در فرهنگ عامه بسیار عمیق و وسیع است. به گوشه‌هایی از آن به نام «اصطلاحات قرآنی در محاورهٔ فارسی» یا «استشهادهای ظریف به آیات قرآنی» در کتاب حاضر پرداخته‌ایم.

۱۱) نقش قرآن در تکوین فقه و اصول فقه مذاهب مختلف اسلامی، بسیار اساسی است. و نخستین منبع از منابع یا ادلهٔ چهارگانهٔ استنباط احکام و اجتهاد در اسلام و تشیع «کتاب» (یعنی قرآن) است (برای تفصیل بیشتر ← بخش بیست و پنجم از مقالهٔ اول کتاب حاضر («قرآن و قرآن‌پژوهی»).

حضرت حق، جلّ و علا، را سپاسگزارم که توفیق تألیف و تدوین این مجموعه را به این دوستدار قرآن و معارف قرآنی عنایت فرمود. اشتغالم به ترجمهٔ همراه با توضیحات قرآن مجید، ایجاب می‌کرد که علوم قرآنی و معارف قرآن و قرآنی را هرچه بیشتر بشناسم و کتاب حاضر فرآوردهٔ این احتیاج و اشتیاق است. کوشیده‌ام که این کتاب، یک مجموعهٔ متشتت از مقالات نباشد. لذا ابتدا ۶ فصل یا بخش آن را تعیین‌کردم، سپس در هر زمینه از این شش بخش، هر مقاله یا مطلبی که لازم دیدم افزودم، و فقط به مقالات موجود اکتفا نکردم. همین بود که در فصل یا مقالهٔ بلند اول، «قرآن و قرآن‌پژوهی»، از کلیهٔ شئون و علوم و مسائل مربوط به قرآن در ذیل ۲۸ «زیرفصل» بحث کردم. یا در بخش دوم که خاص معرفی ۱۵ـ۱۶ تفسیر قدیم و جدید بود، نگارش مقاله‌ای تحت عنوان «تفسیر»، و مقاله‌ای تحت عنوان «تأویل» را لازم یافتم. یا در بخش سوم که مربوط به ترجمهٔ قرآن است، و هفت ترجمهٔ جدید فارسی قرآن‌کریم را به اختصار یا به تفصیل نقد و معرفی می‌نماید، مقاله‌ای در ماهیت ترجمه یعنی در شرح اصل اصیلی از ترجمه و تفسیر قرآن که «فهم قرآن با قرآن» باشد، نوشتم.

فصل چهارم (از فرهنگ قرآن) به مسائل و مباحثی که جزو معارف قرآن است می‌پردازد و به بحث در مسائل و مباحث حساس و خطیری چون همسخنی بین اسلام و اهل کتاب و جاهلیت و جبرئیل و جن و بهشت و جهنم عمدتاً با نظرگاه سنتی و مقبول قدیمی اختصاص دارد. مؤلف در این زمینه‌ها دستخوش رودربایستی روشنفکرانه، یا تجددطلبی بی‌محابا و سنت‌ستیزانه نشده است، بلکه در سراسر این کتاب مباحث و مسائل نوین را هم با برداشت سنت‌گرایانه طرح کرده است.

فصل پنجم به معرفی چندین اثر قرآن‌پژوهی (از جمله *تاریخ قرآن* مرحوم رامیار و ترجمهٔ *اتقان* سیوطی، و آثار جدیدالانتشاری چون *فرهنگ آماری کلمات قرآن‌کریم*، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید* (اثر کلاسیک آرتور جفری) و *فرهنگنامهٔ قرآنی*) پرداخته است.

فصل ششم به مباحثی چون «خواندن و درنیافتن قرآن»، «آیا تأویل قرآن را فقط خداوند می‌داند؟» و «کلمات فارسی در قرآن مجید» می‌پردازد.

نیمی از مباحث و مقالات این مجموعه در ده ـ پانزده سال اخیر نوشته شده و احیاناً در بعضی مطبوعات چون *نشر دانش*، *کیهان فرهنگی*، *کیان*، *وقف میراث جاودان* و *بینات* (نشریهٔ خاص قرآن‌پژوهی) و مجلهٔ مترجم (شمارهٔ ویژهٔ ترجمهٔ قرآن، ۱۳۷۲) به طبع رسیده بود. همچنین چند مقاله از مقالات کتاب حاضر در کتاب *سیر بی‌سلوک* و چند مقاله از آن هم در *دایرةالمعارف تشیع* انتشار یافته بود، که اینک همهٔ آنها با بیست ـ سی مقالهٔ نونوشته، مجموعهٔ بالغ بر هفتاد

مقاله، در ذیل شش مبحث عرضه گردیده است. با سپاس از مسؤولانی که با تجدید طبع آنها موافقت کردند.

خوشبختانه عصر ما، عصر بازگشت به قرآن و توسّل به «ثقل اکبر» است. اگر ایران انقلابی اسلامی را قرآن‌گراترین کشور اسلامی به شمار آوریم، مبالغه نیست. در پانزده ـ شانزده سالی که از پیروزی انقلاب می‌گذرد، ده ـ پانزده ترجمه از قرآن کریم به فارسی منتشر گردیده است که هفت فقره از آنها را در کتاب حاضر ارزیابی انتقادی کرده‌ایم. آری، بحمداللّه سه نشریهٔ قرآنی (*رسالة‌القرآن*، منتشره از سوی دارالقرآن حضرت آیت‌الله گلپایگانی، اعلی‌الله مقامه، *بینات*، منتشره از سوی بنیاد معارف اسلامی امام‌رضا(ع) و *پیام قرآن*) داریم. در گوشه و کنار کشور چه بسیار دارالقرآنها و آموزشکده‌های قرآنی داریم. سازمان اوقاف و سازمان تبلیغات اسلامی در پرورش قاریان در نشر معارف قرآنی و آثار قرآن‌پژوهی فعال‌اند. در قم مرکز فرهنگ معارف قرآن، پرچمدار نهضت قرآن‌پژوهی و نشر معارف قرآنی در عصر جدید است. همچنین مؤسسهٔ تاریخ و معارف اسلامی ناشر ترجمه‌های بسیار معتبر استاد محمدمهدی فولادوند و آیت‌الله مکارم شیرازی، یعنی ترجمهٔ قرآن آن بزرگان به فارسی است. در مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، از بدو تأسیس در طبع و نشر آثار قرآن‌پژوهی کوشاست. جهاد دانشگاهی، مخصوصاً در دانشگاه تهران و مشهد، در برگزاری کنگره‌های قاریان و مسابقات قرآن‌پژوهی سراسر کشور همواره می‌کوشد. بسیاری از نشریات، حتی نشریهٔ نوبنیادی چون همشهری، صفحات یا ویژه‌نامه‌هایی در زمینهٔ علوم و فرهنگ اسلامی و مخصوصاً قرآن‌پژوهی دارند. در ماه مبارک رمضان گذشته، مصادف با اسفندماه ۱۳۷۲، «نمایشگاه قرآن» به همت معاونت فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، به مدت ده روز برگزار شد؛ و دهها سخنرانی ارزشمند، همه در زمینهٔ قرآن‌پژوهی، عرضه داشت، و پوستر بسیار هنرمندانه‌ای که از نگارش عبارت مقدس «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» و چاپ هنری رنگی آن فراهم شده بود، انتشار داد و قرار است هر ساله این نمایشگاه قرآنی برگزار گردد. از سوی دیگر، هر ساله دهها جوان هنرمند قاری و قرآن‌پژوه ایرانی، در محافل و مسابقات ملی و منطقه‌ای و جهانی مربوط به حفظ و خوشخوانی قرآن کریم می‌درخشند، و تصویری شایسته از هنر و ایمان جوان مسلمان ایرانی، به مسلمانان سایر کشورها و همهٔ جهانیان ارائه می‌دهند. طبع و نشر انواع قرآنهای خوشنوشته خود امروزه در جهان اسلام و اروپا، و نیز ایران، به استانداردهای والایی دست یافته است.

برشماردن دستاوردها و کوششهای قرآنی و قرآن‌پژوهی امروز ایران، نیاز به نگارش رساله‌ای

مستقل و مفصل دارد که امید است محقق صاحبدلی، با سفارش یکی از مؤسسات ذی‌ربط که برشمردیم، به آن بپردازد. توجه به کتابشناسیهای قرآن (← بخش بیست و هشتم از مقالهٔ اول کتاب حاضر که عنوان فرعی آن «منابع قرآن‌پژوهی» است) تا حدی عمق و گسترش نفوذ عظیم قرآن مجید را در حیات فرهنگی جوامع اسلامی نشان می‌دهد. گفتنی است که *کتابشناسی جهانی ترجمه‌های قرآن‌کریم* که فقط مشخصات کتابشناختی ترجمه‌های قرآن مجید را به هر زبانی عرضه می‌دارد، یک اثر حجیم و بیش از هزار صفحه است که در حدود ده سال پیش انتشار یافت، و طبع و ویرایش جدید آن اگر ترجمه‌های ده ـ دوازده سال اخیر را هم منعکس کند، دست‌کم یک‌چهارم به حجم آن افزوده خواهد شد.

بهاءالدین خُرّمشاهی

دربارهٔ نص قرآن

قرآن و قرآن‌پژوهی

۱) تعریف قرآن: در فرهنگ اسلام و تشیع، «قرآن» را همواره با صفت کریم به صورت قرآن کریم (اهل سنت) یا با صفت مجید، به صورت قرآن مجید (اهل تشیع) می‌نامند و این دو صفت منشأ قرآنی دارد. از قرآن مجید دو گونه تعریف می‌توان بدست داد. نخست تعریف ساده و عرفی که قرآن را کتاب مقدس و آسمانی اسلام و وحی الهی بر حضرت محمد(ص) می‌داند. دوم تعریف علمی که قرآن را وحی‌نامهٔ اعجازآمیز الهی می‌داند که به زبان عربی، به عین الفاظ توسط فرشتهٔ امین وحی، جبرئیل، از جانب خداوند و از لوح محفوظ، بر قلب و زبان پیامبر اسلام(ص) هم اجمالاً یکباره و هم تفصیلاً در مدت بیست و سه سال نازل شده و حضرت(ص) آن را بر گروهی از اصحاب خود خوانده و کاتبان وحی (از میان اصحاب) آن را با نظارت مستقیم و مستمر حضرت(ع) نوشته‌اند و حافظان بسیار، هم از میان اصحاب، آن را حفظ و به تواتر نقل کرده‌اند و در عصر پیامبر(ص) هم مکتوب بوده ولی مدون نبوده است، و در عصر عثمان با نظارت او طیِّ چند سال، منتهی به حدود سال ۲۸ هجری، مدون بین‌الدفتین، از سورهٔ فاتحه تا ناس، در ۱۱۴ سوره، می‌گردد. و متن آن مقدس و متواتر و قطعی‌الصدور است و تلاوت آن مستحب مؤکد است.

ایمان به قرآن مجید به توصیفی که گفته شد و نیز معجزهٔ الهی و سند نبوت دانستن آن و محفوظ بودنش از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)، از ضروریات اسلام و مذهب تشیع است. قرآن به زبان عربی بسیار شیوایی که مایهٔ اعجاب فصحای عرب (و بعدها اقوام دیگر) گردیده و در تاریخ زبان عربی، سابقه و همانندی نداشته، در طیِّ مدت بیست و سه سال، یعنی سراسر زمانی که حضرت رسول(ص) به وظیفهٔ رسالت و ابلاغ پیام الهی و دعوت به اسلام

اشتغال داشته‌اند، به صورت بخش بخش (منجّماً یا نجوماً) بر حضرت رسول(ص) وحی شده است و چنان‌که اشاره شد حافظان حفظش کرده و کاتبان با نوشت‌افزارهای بسیار ابتدایی، با خطی که هنوز نقطه و نشان و علائم اعراب نداشته است و کوفی نام داشته است در چندین نسخه بازنویس کرده‌اند.

۲) دربارهٔ کلمهٔ قرآن: قرآن عَلَم شخصی است برای همین کتاب الهی که با اوصاف خاصّش می‌شناسیم. دربارهٔ ریشه‌شناسی و تلفظ و معنای آن میان علمای اسلام و اسلام‌شناسان اختلاف نظر است. الف) شافعی آن را نه مشتق می‌داند و نه مهموز بلکه علمی می‌داند که به «وضع ارتجالی» بر کلام‌الله اطلاق شده است. ب) فرّاء آن را مشتق از قرائن (جمع قرینه) می‌داند. ج) اشعری و پیروانش آن را مشتق از «قرن‌الشیء بالشیء» (پیوند زدن و افزودن چیزی بر چیزی) می‌داند. زیرا سوره‌ها و آیات بر هم افزوده شده است. صبحی صالح، زبان‌شناس و قرآن‌پژوه معروف لبنانی، بر آن است که قول به نداشتن همزه در این آراء سه‌گانه کافی است تا دور بودن آن را از قواعد اشتقاق و اصول ریشه‌شناسی نشان دهد. همو می‌نویسد که زجّاج و لحیانی و جماعتی دیگر قرآن را مهموز می‌دانند. زجّاج قرآن را مهموز بر وزن فُعلان مشتق از قرء به معنای جمع می‌داند. زیرا که جمع‌کنندهٔ ثمرات کتابهای آسمانی پیشین است (*مباحث فی علوم‌القرآن*، صبحی صالح، ص ۱۹). لحیانی آن را مصدر مهموزی بر وزن غفران، مشتق از قرأ به معنای تلا (خواند) می‌داند. یعنی به شیوهٔ تسمیهٔ مفعول به مصدر، مقروء را قرآن گفته‌اند. صبحی صالح این قول را قوی‌ترین و ارجح اقوال می‌داند و بر آن است که قرآن مصدری است مرادف با قرائت چنان‌که حق‌تعالی فرماید: **ان علینا جمعه و قرآنه، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه** (سورهٔ قیامت، ۱۷ و ۱۸) (گردآوری و بازخوانی آن بر ماست. چون آن را خواندیم، خواندنش را پی گیر) و بر آن است که «قرأ» کلمه‌ای آرامی‌الاصل است به معنی تلا / تلاوت.

۳) اسامی و اوصاف قرآن: قرآن‌پژوهان قدیم بی‌آنکه بین اسم و صفتهای قرآن فرق بگذارند، گاه برای قرآن تا نود و چند نام قائل شده‌اند. زرکشی در *برهان* و سیوطی در *اتقان*، هر یک پنجاه و پنج نام برای قرآن آورده‌اند (← ترجمهٔ فارسی *اتقان*، ۱ / ۱۸۱ به بعد). از این میان **فُرقان** (سورهٔ فرقان، ۱) و **ذِکر** (انبیا، ۵۰) و **تنزیل** (شعراء، ۱۹۲)، و **الکتاب** (بقره، ۲؛ حجر، ۱) و **کلام‌الله** (توبه، ۶؛ فتح، ۱۵) از اسامی مشهور قرآن‌کریم است. ضمناً قرآن با صفات دیگر نیز یاد شده است: **قرآن‌المجید** (سورهٔ ق، ۲؛ بروج، ۲۱)، **القرآن‌العظیم** (حجر، ۷۸)، **القرآن‌الکریم** (واقعه، ۷۷)، **القرآن‌الحکیم** (سورهٔ یس، ۲)، **قرآن مبین** (حجر، ۱). سایر اوصاف اسم‌گونهٔ قرآن عبارتند از: **احسن‌الحدیث** (زُمر، ۲۳)، **البیان** (آل‌عمران، ۱۳۸)، **تبیان** [- **تبیاناً لکل شیء**:

روشنگر هر چیز] (نحل، ۸۹)، **التذکرة** (طه، ۳؛ حاقة، ۴۸ و آیات دیگر)، **الحق** (یونس، ۵۳، ۱۰۸ و آیات دیگر)، **الحکیم** (زخرف، ۴)، **الذکریٰ للمؤمنین** (اعراف، ۲)، **السبع المثانی** (حجر، ۸۷)، **الموعظة** (آل‌عمران، ۱۳۸؛ یونس، ۵۷)، **النبأالعظیم** (سورهٔ ص، ۶۷)، **البشیر** (فصلت، ۴)، **النذیر** (فرقان، ۱؛ فصلت، ۴)، **النور** (نساء، ۱۷۴؛ اعراف، ۱۵۷ و آیات دیگر)، **الهُدیٰ** (بقره، ۹۷، ۱۸۵ و آیات دیگر) (برای تفصیل در این باب ← نوع هفدهم *اتقان* در شناخت نامهای قرآن و نامهای سوره‌ها؛ ترجمهٔ فارسی، ۱۸۱/۱؛ همچنین *فرهنگ موضوعی قرآن مجید*، تدوین فانی ـ خُرّمشاهی، ذیل القرآن ـ الاسماء و الاوصاف).

۴) اندازه و حجم و تقسیمات قرآن: قرآن کتابی است که در مقایسه با سایر کتابها متوسط‌الحجم است و می‌توان گفت حجم آن برابر است با *عهد جدید* (اناجیل اربعه و رسالات وابسته به آن) یا *دیوان حافظ*. طبق دقیق‌ترین آمار، تعداد کل کلمات قرآن ۷۷,۸۰۷ کلمه است. (*فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*، دکتر محمود روحانی، ۲۳/۱). قرآن دارای ۱۱۴ سوره و کلاً ۳۰ جزء است. هر جزئی، چهار (یا دو) حزب است. نیز هر پنج آیه را خُمس [=خ] و هر ده آیه را عُشر [=ع، و این عمل را تعشیر] نامیده‌اند (*تاریخ قرآن*، رامیار، ۵۴۳). تقسیم درونی و تفصیلی دیگر قرآن، تقسیم آن به «رکوعات» است. منظور از رکوع، بخشی و گروهی از آیات است که در یک موضوع آمده و اتحاد مضمونی دارد که با شروع آن موضوع، رکوع آغاز می‌گردد و با تغییر و تحول کلام به موضوعی دیگر، ختم می‌شود. پیداست که شمارهٔ آیات مندرج در هر رکوع، کم و زیاد است، به‌خلاف جزوها و حزبها که به‌طور مساوی تقسیم شده است. وجه تسمیهٔ رکوع را می‌توان از آنجا دانست که در نمازهای شبانه‌روزی، پس از خواندن سورهٔ حمد در رکعت اول و دوم، می‌توان به خواندن سوره‌های دیگر، یا لااقل چند آیه اکتفاکرد. پیرو این عقیده، بعضی که قرآن‌شناس بوده‌اند، اوایل هرچند آیه‌ای را که یک عنوان و موضوع را تشکیل می‌دهد، معین ساختند و از آن جهت که بعد از قرائت آن بخش، نمازگزار به رکوع می‌رود، نام هر بخش را رکوع گذارده‌اند. عدد رکوعات قرآن طبق مشهور ۵۴۰ رکوع است (به‌طور متوسط و تقریبی هر صفحه از قرآن یک رکوع دارد) (مقالهٔ «قرآنهای چاپی» نوشتهٔ کاظم مدیر شانه‌چی، در مشکوة، شمارهٔ دوم، بهار ۱۳۶۲ ش، صص ۱۵۱ـ۱۵۲).

گفتنی است که در قرون جدید، ابتدا خوشنویسانِ قرآن‌نویس در امپراتوری عثمانی و سپس در مصر و لبنان و سوریه کوشیده‌اند و توانسته‌اند که قرآن مجید را با رعایت قواعدی از جمله آغاز هر صفحه با اول آیه، و پایان صفحه به پایان یک آیه، بنویسند و هر جزء را در بیست صفحه و لذاکلِّ

قرآن را در ۶۰۴ صفحه کتابت کنند (۴ صفحهٔ اضافی مربوط به صفحات آغازین و پایانی است). در این شیوهٔ کتابت که در معتبرترین قرآن جهان طبع دارالقرآن عربستان سعودی در مدینه نیز رعایت شده، هر صفحه دارای ۱۵ سطر است. بعضی از غرابت‌گرایان قرآن را در ۳۰ صفحهٔ عادی (هر جزء در یک صفحه) به خط بسیار ریز یا غبار کتابت کرده‌اند. و کسانی که غرابت‌گراتر بوده‌اند، کل قرآن را در یک صفحه ـ که ابعاد آن از سراسر یک صفحه روزنامهٔ عادی فراتر نیست ـ کتابت و چاپ کرده‌اند که طبعاً برای قرائت نیست، و برای به همراه داشتن از جهت حفظ و تعویذ به قرآن است، و حتی با ذره‌بین نیز قابل خواندن نیست. همچنین قرآن را با تعداد صفحات عادی، فی‌المثل همان ۶۰۴ صفحه، ولی با ابعاد بسیار کوچک جمعاً در حدود یک ـ دو سانتیمتر، بر روی کاغذ بسیار نازک (حتی نازکتر از کاغذ خاصّ کتاب مقدس) به طبع رسانده‌اند، که آن نیز فایده‌های غیرقرائتی دارد. از سوی دیگر و نقطهٔ مقابل این ابعاد کوچک، قرآن را در ابعاد بسیار بزرگ نیز کتابت کرده‌اند که یکی از مشهورترین نمونه‌های تاریخی آن، قرآن مکتوب به خط محقق (ولو معروف به ثلث) به قلم شاهزادهٔ هنرمند تیموری، بایسنقُرمیرزا (۸۰۲ ـ ۸۳۸ ق) است که اوراق پراکندهٔ آن، به ابعاد تقریباً بیش از یک متر و نیم در یک متر، در موزه‌های کتابخانه‌ها، از جمله در موزهٔ قرآن کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، محفوظ است. کتیبه‌های مساجد در جهان اسلام نیز نمونه‌ای از درشت‌نویسی آیات قرآن مجید است.

۵) صورت و سبک قرآن: از آنجا که قرآن متنی مقدس و قدسی است، نمی‌توان و از ادب شرعی به‌دور است که دربارهٔ آن، همانند سایر کتابها سخن گفت، یا آن را در معرض پژوهشهای زبان‌شناسی و مخصوصاً سبک‌شناسی آورد. ولی از سوی دیگر از آنجا که قرآن یک سند عظیم‌الشأن زبانی و یک اثر بسیار مهم ادبی است، لذا شاید با قید احتیاط و رعایت احترام جنبهٔ قدسی قرآن، بتوان به ضرورت بحث و تحقیق از این زاویه نیز به آن نگریست و دربارهٔ آن بحث‌کرد. نثر در زبان عربی، در عصر جاهلیت و اوانِ ظهورِ اسلام، سابقه و نمونهٔ چندانی ندارد. نمونه‌هایش یا بعضی خطبه‌هاست یا سجع کاهنان. و در قرآن سجع فراوان هست، که احتراماً و برای آنکه به سجع کاهنان و شعر شبیه نشود به آن فاصله می‌گویند و مراد از آن کلمات مشابه پایانی هر آیه است. قرآن با شعر عربی هم که سابقهٔ درخشانی دارد، شباهت ندارد. قرآن قول کسانی را که می‌گویند قرآن شعر و پیامبر (ص) شاعر است به‌شدت نفی می‌کند و می‌فرماید که «به او شعر نیاموخته‌ایم و سزاوار او نیست» (یس، ۶۹ نیز ← الحاقه، ۴۱). اما در قرآن، جوهر شعری بسیار است. یعنی بیان ظریف و مجازی و انواع استعاره‌ها و تمثیلات و تشبیهات هنری. همچنین آیات موزون یا «موزون‌افتادهٔ»

قرآن نیز از یکصد فقره بیشتر است. با وجود این، و با آنکه نفوذ قرآن در شعر و ادب عربی و فارسی بسیار عظیم است، ولی قرآن شعر نیست. این نکته و واقعیت هم حیرت‌آور است که بین قرآن و سایر کلمات و مأثورات و خطبه‌ها و احادیث و آثار بازمانده از رسول‌اللّٰه(ص) و علی بن ابی‌طالب و دیگر بزرگان اسلام، شباهت چندانی دیده نمی‌شود. و باید گفت که قرآن «نوعی منحصربه‌فرد» و تافته‌ای است جدابافته. ارزش موسیقایی کلمات و جملات قرآن نیز از دیرباز مورد توجه محققان بوده است. قابلیت خوشخوانی قرآن و ترتیل و تغنی و همخوانی آن کم‌نظیر یا بی‌نظیر است. از سوی دیگر، قرآن با آنکه این‌همه قصص و حکایات در بر دارد، «قصه» هم نیست. و با وجود اشارات تاریخی، تاریخ هم نیست. اما مهمترین مشخصه و خصیصهٔ ساختاری قرآن که شاید قدما نیز به آن توجه داشته‌اند، اسلوب چندوجهی و بلاتشبیه «گسسته‌نما»ی آن است. یعنی شاخه به شاخه شدن معانی و مضامین و قطع پیاپی توالی یک مضمون و مدام از معنایی به معنای دیگر پرداختن. این گسسته‌نمایی ظاهری قرآن مجید، در فرهنگ و ادب فارسی نظیر دارد. دو کتاب عظیم که از شاهکارهای جاویدان زبان فارسی هستند، نیز همین اسلوب و ساختار را دارند. نخست مثنوی معنوی اثر مولانا جلال‌الدین بلخی (م ۶۷۲ق)، دوم غزلهای خواجه شمس‌الدین حافظ (م ۷۹۲ق). در مورد مثنوی، مرحوم فروزانفر بر آن بوده‌اند که تحت تأثیر قرآن، این سبک و سیاق را پیداکرده است. در مورد غزلهای حافظ که به‌اصطلاح بعضی فارسی‌زبانهای پاکستان «پاشان» (از پاشیدن) است، بهاءالدین خُرّمشاهی برای نخستین بار این نظر را مطرح‌کرده است که حافظ با انقلابی که (به‌قول آربری) در غزل‌کرده است، نه تحت تأثیر سنت شعری و تاریخ غزل فارسی است (چنانکه غزلش هیچ شباهت صوری و ساختاری با غزل بزرگترین سلفش سعدی ندارد)، بلکه تحت تأثیر ساخت و ساختار سوره‌های قرآن‌کریم است. مسلمانها، اعم از عرب و غیرعرب، گویی بیم داشته‌اند که به این خصیصه اشاره کنند. قدیمی‌ترین اشاره‌ای که در این باب دیده می‌شود حدیثی است که یکی از معاصران پیامبر که یهودی‌ای به نام سلام‌بن مشکم بوده است از سر شکوه و گلایه به حضرت(ص) عرض می‌کنند: «چگونه از تو پیروی کنیم حال آنکه قبلهٔ ما را ترک‌کرده‌ای و کتابی هم که آورده‌ای آنطور که تورات متناسق است، تناسق (نظم و نسق) ندارد، کتابی بیاور که مأنوس و متعارف باشد وگرنه ما هم نظیر اینکه تو آورده‌ای می‌آوریم. سپس خداوند این آیه را [در مقام تحدّی] نازل‌کرد: **قل لئن اجتمعت‌الانس والجن**... [گر انس و جنس همدستی کنند که نظیر این قرآن را بیاورند، نظیر آن را نخواهند آورد ولو آنکه بعضی پشتیبان بعضی باشند]» (إسراء، ۸۸ ←

اسباب‌النزول، سیوطی). اگر آن یهودی را بهانه‌جو و نادان و سخن‌نشناس بدانیم، در سخن‌دانی و قرآن‌شناسی طه حسین تردیدی نیست که بحث مبسوطی در این باره دارد و می‌نویسد: «مثلاً موضوعهای سورهٔ بقره بسیار و از هم بیگانه‌اند، و این خود دلیل است که این سوره یکمرتبه نازل نگشته، بلکه به‌تدریج و خردخرد نازل می‌شده است». سپس دهها موضوع و مضمون متنوع سورهٔ بقره را برای نمونه یاد می‌کند (← *آیینهٔ اسلام*، نوشتهٔ طه حسین، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، ص ۱۴۹ـ ۱۵۱).

از قرآن‌پژوهان اروپایی، گویا ابتدا نولدکه اسلام‌شناس آلمانی که مهمترین «تاریخ قرآن» را نوشته است، در مقالهٔ «قرآن» که برای طبع یازدهم *دایرةالمعارف بریتانیکا* نوشته است به این خصیصه از سبک قرآن اشاره‌کرده و گفته است اصولاً ذهن هر پژوهشگر امروزین اروپایی سبک قرآن را به‌اصطلاح ناپیوسته و پاشان می‌یابد. ریچارد بل، یکی از برجسته‌ترین قرآن‌پژوهان غرب، در کتاب *مقدمه بر ترجمهٔ قرآن* به این خصیصه اشاره و آن را ناشی از بی‌دقتی و اشتباه ناسخان و کاتبان وحی می‌داند ولی مونتگمری وات، قرآن‌شناس اسکاتلندی معروف که این مقدمهٔ او را تهذیب‌کرده و گسترش داده است، تعلیل او را نادرست می‌شمارد. آرتور جان آربری که از بزرگترین اسلام‌شناسان و قرآن‌پژوهان غربی است در مقدمهٔ ترجمهٔ قرآنش به انگلیسی، و نیز فریتیوف شوآن در کتاب *فهم‌اسلام*، بهتر از دیگران به اهمیت هنری و زبانی ـ ادبی این خصیصهٔ ساختاری قرآن پی برده‌اند و آن را حسن و هنر قرآن شمرده‌اند، نه عیب و ایراد آن. به‌نظر می‌رسد که اعجاز و سبک تقلیدناپذیر و خارق‌العادهٔ قرآن بجز از این طریق میسر نمی‌شد. اگر بیان اندیشه با رعایت ترتیب و توالی منطقی و مضمونی در کتابهای دیگر خطی باشد، شیوهٔ بیان اندیشهٔ قرآن حجمی و حلقوی و بلکه اگر غریب ننماید کروی است و به‌قول آربری «کنتریوآنی» و «پلی‌فونیک» است. اگر قرآن می‌خواست هر مضمون را از فی‌المثل اندیشهٔ توحیدی و نفی شرک و تعدّد آلهه تا هشدار به‌کافران و منافقان تا قصص یکایک انبیا تا توصیف جهنم و بهشت، تا تسلی دادن حضرت رسول(ص) تا اشارات و تلمیحات تاریخی به غزوه‌ها هر یک را در جای خود و از آغاز تا انجام و «یکبار برای همیشه» بیاورد، سبکش عادی و شاید ملال‌آور و حداکثر شبیه به تورات ادعایی آن یهودی، یا فی‌المثل *تاریخ طبری* می‌شد. و هرگز نمی‌توانست همانند صورت فعلی هنری باشد. هنر در این تلفیق و تلفیق هنری است (برای تفصیل در این‌باره ← *تطورالاساليب النثرية فی الادب العربی*، نوشتهٔ انیس المقدسی، مخصوصاً فصلهای اول و دوم، همچنین مقالهٔ «قرآن و اسلوب هنری حافظ» نوشتهٔ بهاءالدین

خُرّمشاهی در کتاب *ذهن و زبان حافظ* و *درآمدی بر تاریخ قرآن* (به‌انگلیسی) اثر ریچارد بـل، ویراستهٔ مونتگمری وات، فصل پنجم «ویژگیهای سبک قرآن»).

۶) محتوای قرآن: مضامین و معانی قرآن بسیار متعدد و متنوع و درهم‌تنیده و «سرشار از طراوت تکرار» است. در قرآن توحید و دعوت به اندیشه دربارهٔ خداوند و دعوت به ایمان، با نهی و نفی شرک و نفاق و ارتداد، با انکار آلهه و تخطئهٔ شیطان و بت‌پرستی و اشاره به گوشه‌هایی از قصص انبیا، از آدم تا خاتم(ص)، و اشاره به گوشه‌هایی از زندگی و پرسشهای عادی عربهای معاصر پیامبر(ص) از جمله دربارهٔ اهلّهٔ قمر یا حتی مسائلی چون حیض، وعظ و پند در باب گذران و لهو و لعب‌نما بودن زندگی و مظاهر آن چون مال (با نهی از مال‌پرستی و مال‌اندوزی) و تجملاتی چون داشتن پسران و نازیدن به باغ و بستان، تا اشاراتی دربارهٔ وحی و تنزیل و تأویل قرآنی تا احکامی فقهی چون تنظیم میراث و تعیین سهم‌الارث و تازیانه زدن به زناکاران و بریدن دست دزد و انواع تحلیلها و تحریمها و احکام اخلاقی چون دستگیری از بینوایان و اطعام مساکین تا رعایت حقوق والدین و احترام فوق‌العاده به پدر و مادر، و نهی از فساد و رذایل اخلاقی، چون کشتن فرزندان از ترس فقر یا حمیت جاهلیت، و رباخواری و توصیهٔ مکارم اخلاق از صدق و اخلاص تا توصیف فرشتگان و اعمال آنان و دهها و صدها موضوع دیگر درهم تنیده است، و طبق ساختار ظاهراً ناپیوسته یا گسسته‌پیوند قرآن مجید که در بخش پیشین به آن اشاره کردیم، همه و همه در کنار همدیگر آمده‌اند. ماحصل آنکه مضامین اصلی قرآن عبارت است از ۱) اشاره به وقایع تاریخی (غزوات، هجرت رسول‌اللّٰه(ص) و نظایر آن)، ۲) قصص انبیا و حکایات دیگر، ۳) اندیشهٔ توحیدی و دعوت به ایمان و اسلام، ۴) نهی از شرک و نفاق، ۵) معادشناسی (توصیف عوالم اخروی و حیات پس از مرگ)، ۶) فرشته‌شناسی (نیز شامل بحث دربارهٔ شیطان و شیاطین و جن)، ۷) احکام فقهی، ۸) احکام اخلاقی (اعم از وعظ و ارشاد و انواع امر به معروف و نهی از منکر)، ۹) توجه دادن به آیات الهی و شگفتیهای آفاق و انفس (که شباهت به برهان نظم یا اتقان صنع دارد)، ۱۰) اشاره به شرایع پیشین و کتب و صحایف آسمانی، و ۱۱) داستان آفرینش انسان، و انسان‌شناسی روان‌شناسانه. تنوع و تعدد موضوعات و مضامین قرآن مجید تا به حدی است که *فرهنگ موضوعی قرآن* که فقط سرعنوانهای موضوعی را به نظم الفبایی با اشاره به نام سوره و شمارهٔ آیه (یعنی بدون نقل آیات قرآنی) دربر دارد حجمش به اندازهٔ خود قرآن است (← *فرهنگ موضوعی قرآن مجید*، تدوین کامران فانی و بهاءالدین خُرّمشاهی؛ همچنین *فهرس المطالب*، تدوین محمود رامیار).

۷) آیه و سوره: الف) آیه: واحد کوچک قرآن کریم آیه است. در بیشتر موارد هر آیه یک جمله

است. ولی گاه آیاتی هست که متشکل از چند جمله و یک پاراگراف است (نظیر مثلاً آیةالکرسی یا آیهٔ نور). و گاه حتی به اندازهٔ چند پاراگراف است. مانند آیهٔ دَین (که آیهٔ تداین و مداینه هم گفته‌اند) که بلندترین آیهٔ قرآن است و در کتابت عثمان طه (مصحف المدینة) درست یک صفحهٔ پانزده سطری است. گاهی هست که آیه نه فقط از یک جمله کمتر است، بلکه فقط یک کلمه است مانند **مُدهامّتان** (الرحمن، ۶۴)، یا از آن هم کمتر مانند اغلب حروف مقطّعه یا فواتح سور نظیر «طه»، «یس» یا «الم». شناخت حدّ آیه «توقیفی» و از سوی شارع است. زیرا حتی در فواتح سور فی‌المثل «المص» را یک آیه شمرده‌اند، ولی نظیر آن یعنی «المر» را یک آیه نشمرده‌اند. یا «حمعسق» [=حم. عسق] را دو آیه شمرده‌اند. ولی باز «کهیعص» یک آیه شمرده شده است. کلمهٔ آیه و جمع آن آیات، به معنای همین جملات یا جمله‌واره‌های قرآن، در خود قرآن هم آمده است (آیه: بقره، ۱۰۶؛ نحل، ۱۰۱؛ آیات: بقره، ۲۵۲؛ آل عمران، ۷؛ یوسف، ۱؛ نور، ۱). پرآیه‌ترین سورهٔ قرآن‌کریم سورهٔ بقره است (۲۸۶ آیه)، و کم‌آیه‌ترین سورهٔ قرآن سورهٔ کوثر است (۳ آیه). در تعداد کل آیات اقوال متعددی هست. طبق معتبرترین قولی که ابوعبدالرحمن بن حبیب سُلَمی از امیرالمؤمنین علی(ع) نقل کرده و امام شاطبی آن را در *ناظمة‌الزهر* آورده است، تعداد کل آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه است (*تاریخ قرآن*، رامیار، ۵۷۰). ترتیب و توالی آیه‌ها اعم از اینکه طیِّ یک فقره وحی یا طیِّ یک سلسله وحی متوالی نازل شده باشد، توقیفی است. یعنی خود این امر نیز جزو وحی است و به امر الهی و رهنمایی جبرئیل انجام گرفته است. در مواردی هم که حضرت رسول(ص) آیه یا آیاتی را جابه‌جا می‌کردند و می‌فرمودند این آیه یا آیات را در فلان سوره بین کدام آیات قرار دهید، باز به رهنمود وحی بوده است. بعضی از آیات قرآن، برجستگی و شهرت خاصّی یافته‌اند و با نام کلمه یا معنایی از خود آیه مشهور شده‌اند که بعضی از آنها عبارتند از: آیهٔ اخوت (حجرات، ۱۰)؛ آیهٔ اُذُن یا آیهٔ تصدیق (توبه، ۶۱)؛ آیهٔ اکمال (مائده، ۳)؛ آیهٔ امانت (احزاب، ۷۲)؛ آیه انذار (شعراء، ۲۱۴)؛ آیهٔ تبلیغ (مائده، ۶۷)؛ آیهٔ تداین (یا دین یا مداینه، بقره، ۲۸۲)؛ آیهٔ تسمیه که همان **بسم‌الله الرحمن الرحیم** است در آغاز کلیهٔ سوره‌ها، جز سورهٔ توبه؛ آیهٔ تطهیر (احزاب، ۳۳)؛ آیهٔ سیف [= آیهٔ قتال] (توبه، ۵)؛ آیةالکرسی (بقره، ۲۵۵)، آیهٔ **و ان یکاد** (قلم، ۵۱)؛ آیهٔ ولایت (مائده، ۳) (برای تفصیل و شرح آنها ← *دایرةالمعارف تشیع*، ذیل کلمهٔ «آیه...»). آیات قرآنی به مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه تقسیم می‌گردد که شرح هریک خواهد آمد.

ب) سوره: واحد بزرگ قرآن‌کریم، سوره است. سوره در لغت یعنی «بریده‌شده» و در اصطلاح

گروهی مستقل از آیات قرآن که مطلع و مقطعی دارد، و گفته‌اند که به این معنی از «سورالمدینة» (دیوار دور شهر) گرفته شده است. کلمهٔ سوره به همین معنی در خود قرآن هم به‌کار رفته است (از جمله در بقره، ۲۳؛ توبه، ۶۴، ۸۶؛ نور، ۱). همچنین جمع آن سُوَر (بر وزن گُهر) نیز در قرآن به‌کار رفته است (هود، ۱۳). قرآن مجید، کلاً ۱۱۴ سوره دارد که کمابیش به‌ترتیب بلندی طول مرتب شده‌اند. بلندترین سورهٔ قرآن سورهٔ بقره است (۲۸۶ آیه، برابر با ۴۸ صفحه از کتابت عثمان طه = مصحف‌المدینة) و کوتاهترین سوره کوثر است (دارای ۳ آیه). بعضی سوره‌های قرآن، نام گروهی دارند: **الطِوال السَّبْع [= السّبعُ الطِوال]**: (هفت‌گانهٔ بلند) که عبارتند از: بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف و در مورد هفتم اختلاف نظر است که آیا شامل انفال و توبه است (که بین آنها **بسم‌الله الرحمن الرحیم** فاصله نینداخته است) یا یونس. **المئون [= المئین]** (صدگانه‌ها) به سوره‌هایی اطلاق می‌گردد که تعداد آیات آنها از ۱۰۰ آیه بیشتر است (مانند یونس، هود، یوسُف، نحل، کهف). **المثانی** سوره‌هایی است که کمتر از صد آیه دارد (مانند قصص، نمل، عنکبوت، «یس» و «ص»). **المفصّل**: سوره‌های اواخر قرآن که نخستین آنها به اختلاف اقوال سورهٔ «ق» یا حجرات است. نامهای گروهی دیگر نیز برای بعضی از سوره‌ها به مناسبتهای خاص نهاده‌اند. از جمله سور **الم**: هفت سوره‌ای که با «الم» آغاز می‌شود. **سور مسبّحات** که با کلمهٔ سبحان، یا سبّح آغاز می‌گردد (اسراء، حدید، حشر، صف، فصّلت، تغابن، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، و احقاف). **سور طواسین**: سوره‌هایی که با «طس» یا «طسم» آغاز می‌شود (شعراء، نمل، قصص). **سور عزایم**: چهار سوره‌ای که در آنها سجدهٔ واجبه هست (سجده، فصلت، نجم، علق). **الزهراوان** (بقره و آل عمران). **المعوّذتین**: دو سورهٔ آخر قرآن (فلق و ناس). **چهارقل**: چهار سورهٔ پایان قرآن که با کلمهٔ «قل» آغاز می‌شود. نام سوره‌ها (فاتحةالکتاب، بقره، آل عمران، نساء، تا آخر) توقیفی یعنی به تعیین رسول‌اللّٰه(ص) بوده است (نیز ← *تاریخ قرآن*، رامیار، ۵۸۱). بعضی سوره‌ها، دو یا چند نام دارد از جمله: فاتحةالکتاب (= حمد، ام‌القرآن، سبع المثانی)؛ توبه (برائت)؛ إسراءِ (بنی‌اسرائیل)؛ نمل (سلیمان)؛ «ص» (داود)؛ مؤمن (غافر)؛ اخلاص (توحید، قل هواللّٰه)؛ مسد (لهب). دربارهٔ اینکه ترتیب و توالی سوره‌های قرآن که آغاز آنها فاتحةالکتاب و پایان آنها سورهٔ ناس است، توقیفی است یا اجتهادی (اجتهاد صحابه) و به رأی و نظر گردآورندگان باز می‌گردد، اختلاف اقوال است. بعضی گفته‌اند توقیفی و به امر و ارشاد پیامبر(ص) و رهنمود وحی است. بعضی گفته‌اند اجتهادی است و به عهدهٔ سامان‌دهندگان مصحف عثمانی است، چون حضرت رسول(ص) به دلایلی که بعداً گفته

خواهد شد، قرآن را کتابت و جمع‌کرده ولی مدوّن بین‌الدفتین نکرده بودند. و بعضی گفته‌اند آمیزه‌ای از توقیف و اجتهاد است و این رأی پذیرفتنی‌تر است. نام و نشان سوره‌های ۱۱۴گانهٔ قرآن مجید در اغلب تاریخهای قرآن (از جمله *تاریخ قرآن*، تألیف رامیار، ۵۸۳ به بعد) و نیز با آمار و ارقام مربوط به کلمات و حروف هریک در *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*، تألیف دکتر محمود روحانی، و نیز در پایان هر قرآن طبع جدیدی آمده است، و به‌رعایت اختصار، از آوردن آن در اینجا خودداری می‌شود.

۸) حروف مقطّعه یا فواتح سور: حروف مقطّعه یعنی حرفهای گسسته از هم، و فواتح سور یعنی آغازگر سوره‌ها. این دو اصطلاح به آیات یا حروفی از قرآن مجید اطلاق می‌گردد که «مرموز» هستند. یعنی معنای آنها یا مراد از آنها از زمان جریان وحی تا به امروز ــ به نحوی که مورد قبول صاحب‌نظران و قرآن‌پژوهان باشد ــ روشن نشده است. این حروف عبارت از ۲۹ حرف یا مجموعه حروف است که در آغاز ۲۸ سورهٔ قرآن ــ که همگی مکی هستند جز بقره و آل عمران ــ آمده است. حروف مقطعه گاه فقط یک حرف است مانند «ص» [صاد] (در آغاز سورهٔ «ص»)، «ق» [قاف] (در آغاز سورهٔ «ق»)، «ن» [نون] (در آغاز سورهٔ قلم). گاه متشکل از دو حرف است. این حرفهای دوگانه در آغاز ده سورهٔ قرآنی می‌آید. به این شرح که «حم» [حامیم] در آغاز سوره‌های غافر، فصلت، شوریٰ [که در اینجا با «عسق» [عین سین قاف] ضمیمه است]، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف. مورد هشتم عبارت است از «طه» [طاها] (در آغاز سورهٔ طه)، «طس» [طاسین] (در آغاز سورهٔ نمل) و «یس» [یاسین] (در آغاز سورهٔ یس). سیزده سوره هست که حروف مقطعهٔ آنها متشکل از سه حرف است. از این میان، شش سوره با «الم» [الف لام میم] آغاز می‌گردد که عبارتند از: بقره، آل عمران، عنکبوت، روم، لقمان، سجده. پنج سوره با «الر» [الف لام راء] آغاز می‌شود که عبارتند از: یونس، هود، یوسف، ابراهیم، حجر. دو سوره نیز با «طسم» [طا سین میم] آغاز می‌شود که عبارتند از: شعراء و قصص. آغازگر بعضی از سوره‌ها حروف مقطعه‌ای هستند که چهار حرف دارند، اینها عبارتند از «المص» [الف لام میم صاد] در آغاز سورهٔ اعراف، و «المر» [الف لام میم راء] در آغاز سورهٔ رعد.

سورهٔ مریم تنها سوره‌ای است که حروف مقطعهٔ آغاز آن متشکل از پنج حرف است به‌صورت «کهیعص» [کاف هاء یاء عین صاد]. بعضی «حم عسق» [حا میم عین سین قاف] در آغاز سورهٔ شوریٰ را نیز مرکب از پنج حرف می‌دانند. در توجیه معنای مراد از حروف مقطعه از صدر اول تاکنون سخنان بسیار گفته‌اند: ۱) طبرسی می‌گوید: بهترین اقوال این است که حروف مزبور نام

سوره‌های قرآن و مطلع آنهاست. ۲) بعضی آن را با حروف و حساب جُمَّل تطبیق داده‌اند. ۳) بعضی از شیعه گفته‌اند اگر حروف مکرر را رها کنیم، از حروف دیگر، عبارت «صراط علی حق نمسکه» (راه علی حق است آن را در پیش می‌گیریم) بیرون می‌آید. بعضی از اهل سنت، شاید در پاسخ به آن گفته‌اند از آن عبارت «صح طریقک مع‌السنة» (راه تو اگر با اهل سنت باشد، درست است) بیرون می‌آید (*مباحث فی علوم‌القرآن*، صبحی صالح، ۲۳۷). یا گفته‌اند که بعضی از ائمه(ع) از عبارت قرآن **الم. غلبت الروم** (آغاز سورهٔ روم) فتح فلسطین را در سال ۵۸۳ به دست مسلمانان پیش‌بینی کرده‌اند (پیشین). ۴) بعضی گفته‌اند مراد از آن، اسماءالله الحسنی است. چنانکه از ابن‌عباس نقل کرده‌اند که در توجیه و تطبیق «کهیعص» گفته است ک =کریم، هـ= هادی، ی = حکیم، ع = علیم، ص = صادق است (پیشین، ۲۳۹). صبحی صالح بر آن است که این رأی درست نیست. زیرا از کجا معلوم که فی‌المثل «ق» علامت اسم «قاهر» است و علامت اسم «قدّوس» یا «قدیر» یا «قوی» نیست. یا «ع» علامت اسم «علیم» است، و «عزیز» نیست. و نظایر آن. ۵) بعضی گفته‌اند برای جلب توجه پیامبر(ص) که به سایر شواغل مشغول بوده است، جبرئیل در آغاز وحی این حروف را می‌گفته است. ۶) برای جلب توجه منکران قرآن و وحی و کسانی از کفار که حاضر به شنیدن قرآن نبودند نازل شده است تا استماع آن باعث شود که مابعدش را هم بشنوند (ترجمهٔ *اتقان*، ۳۴/۲ـ۳۵). ۷) صورت گسترش‌یافته‌ای از پدیده‌های معروف در شعر و خطابهٔ عرب چون هاء تنبیه و ادوات استفتاح (آغازگر کلام) است و تعبیه‌ای است همانند آنکه امروزه بخشی از متن با حروف بزرگ نوشته می‌شود، یا زیر بعضی کلمات خط می‌کشند (رشید رضا). ۸) سیوطی بر آن است که حروف مقطّعه یا فواتح سور جزو متشابهات قرآن است و از اسراری است که جز خدای تعالی کسی آن را نمی‌داند (ترجمهٔ *اتقان*، ۲۸/۲. گفتنی است که سیوطی از حروف مقطّعه در ضمن مبحث متشابهات یعنی نوع چهل و سوم اتقان سخن گفته است). ۸) این حروف بدین جهت یاد شده تا دلالت کند بر اینکه قرآن از همین حروف (ا، ب، ت، ث) تشکیل شده، تا چون پیامبر(ص) تحدّی (دعوت به نظیره گویی برای قرآن) فرمود، عجز منکران و مدعیان از اینکه نمی‌توانند نظیر آن را بیاورند، آشکارتر شود. از این نظر زمخشری، بیضاوی و سید بن طاوس دفاع کرده‌اند (← *تاریخ قرآن کریم*، حجتی، ۱۱۸ ـ ۱۱۹). ۹) غریب‌تر از همه اینکه نولدکه در طبع اول *تاریخ قرآنش* گفته بوده است که مراد از فواتح سور، نام صحابی دارندهٔ نسخه‌ای از قرآن بوده است، چنانکه فی‌المثل «سین» عبارت از سعد بن ابی وقاص، «میم» مغیره، «نون» عثمان بن عفّان، و «هاء» ابوهریره است. ولی سپس از این رأی باز آمده است (برای

سایر توجیهات ← فصل «فواتح سور» در *تاریخ قرآن کریم*، حجتی، و نیز *مباحث فی علوم‌القرآن*، ۲۳۴، ۲۳۶).

۹) وحی و کیفیت نزول قرآن: الف) وحی: قرآن مجید به توسط فرشتهٔ وحی، جبرئیل، از سوی خداوند و بر وفق آنچه در لوحِ محفوظ ثبت است، به عین الفاظ بر قلب [= قوای درّاکه] حضرت رسول(ص) وحی یا نازل شده است. وحی پدیده‌ای است واقعی و عینی و روحانی و عبارت است از ارسال پیام از سوی خداوند به پیامبران، و در مورد قرآن به حضرت خاتم‌الانبیاء(ص). قرآن‌پژوه معاصر، استاد محمدهادی معرفت، در تعریف وحی نوشته است: «وحی پدیده‌ای است روحانی که در بعضی از مردم پدید می‌آید که با آن به خصایص روحی ممتاز می‌گردند که آنان را سزاوار اتصال با «ملأ اعلیٰ» می‌گرداند، و این با مکاشفه در باطن نفس است یا با شنیدن؛ که گیرندهٔ وحی احساسی ناگهانی را درمی‌یابد که از خارج وجودش بر او نازل می‌گردد و برخاسته از ضمیر خود او نیست». و می‌افزاید که «وحی از مقولهٔ ادراک وصف‌ناپذیر است؛ و این پدیدهٔ روحانی را کسی که شایستهٔ دریافت آن است درمی‌یابد. و جز او کسی نمی‌تواند ژرفنای آن را وصف کند، مگر آنکه به آثار و عوارضش از آن تعبیر کند» (*التمهید*، ۲۶/۱). همو وحی را سه گونه می‌داند: ۱) به صورت رؤیای صادقه ۲) به وساطت جبرئیل ۳) به صورت مباشر (بدون واسطه) که مخصوصاً دو صورت اخیر بر حضرت رسول(ص) فرود می‌آمده است. و صورت اول در آغاز بعثت برای حضرت(ص) پیش می‌آمده است. شادروان رامیار برای وحی مراحل هفت‌گانه شمرده است (*تاریخ قرآن*، ۱۱۲) و فرق آن را با الهام باز نموده است (پیشین، ۱۴۵ به بعد). شادروان علامه طباطبایی می‌نویسد: «آنچه از قرآن به دست می‌آید این است که این کتاب آسمانی [قرآن] از راه وحی‌ای که به پیغمبر اکرم(ص) شد و به دست آمده، و وحی یک نوع تکلیم آسمانی (غیرمادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد ــ به حسب خواست خدایی ــ پیدا می‌شود، و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند. عهده‌داری این امر نیز نبوت نامیده می‌شود (*قرآن در اسلام*، ۱۰۷). همچنین: «عقیدهٔ عمومی مسلمین ــ که البته ریشهٔ آن همان ظواهر لفظی قرآن است ــ دربارهٔ وحی قرآن این است که قرآن مجید به لفظ خود سخن خداست که به وسیلهٔ یکی از مقربین ملائکه که موجوداتی آسمانی هستند به پیغمبر اکرم(ص) فرستاده شده است. نام این ملک یا فرشته، جبرئیل و روح امین است. سخن خدا را تدریجاً در مدت بیست و سه سال به پیغمبر اکرم(ص)

رسانیده و به موجب آن به آن حضرت مأموریت داده شده که لفظ آن را بر مردم بخواند» (پیشین، ۹۰). به گفتهٔ مرحوم رامیار، واقعیت وحی به انبیا به‌تواتر تاریخی رسیده است و مورد تأیید یاران (و حتی دشمنان) ایشان بوده است، ولو آنکه در تبیین و توجیه آن اختلاف نظر بسیار است (*تاریخ قرآن*، ۱۳۳). در حین نزول وحی به حضرت رسول(ص) احوال سنگین گوناگونی دست می‌داده است نظیر لرزیدن، در هوای سرد عرق ریختن، به حالت نزدیک به بیهوشی و بهت درآمدن، و گاه قبل از فرا رسیدن وحی، صدایی مانند زنگ (جرس) می‌شنیده است. بهترین و کاملترین توصیف از آغاز شدن وحی در سیرهٔ ابن هشام آمده است (← *سیرت رسول‌اللّه*، ۲۰۵/۱ به بعد، «باب دوازدهم»). پس از انقضای هر نوبت از وحی، حضرت رسول(ص) الفاظ قرآن را که به نحوی روشن در خاطرش نقش بسته بوده است، به یاد می‌آورده و به کاتبان وحی که عدهٔ آنان را تا چهل نفر از صحابهٔ باسواد (از جمله: خلفای چهارگانه، ابی بن کعب، زید بن ثابت، طلحه، زبیر، سعد بن ابی وقاص) یادکرده‌اند، املاء می‌فرموده‌اند و آنان با نوشت‌افزارهای بسیار ابتدایی آن را می‌نوشته‌اند، و سپس با نظارت مستقیم حضرت(ص) بر مردم می‌خوانده‌اند و حافظان حفظ می‌کرده‌اند (دربارهٔ حافظان اولیه ← *تاریخ قرآن*، رامیار، ۲۴۷ به بعد).

ب) نزول: نزول قرآن مجید عبارت است از فرود آمدن وحی به تفاریق، از مصدر وحی (خداوند) به مهبط وحی (قلب حضرت رسول(ص)) در طیّ مدت بیست و سه سال از «لیلة‌القدر» (شبی از شبهای فرد دههٔ آخر رمضان سال اول بعثت، تا اندکی پیش از وفات آن حضرت(ص)). در قرآن مجید، نزول وحی چون به خداوند نسبت داده شود، «انزال» و «تنزیل» نامیده می‌شود. نخستین سوره‌ای که بر حضرت رسول(ص) نازل شده است، سورهٔ علق (اقرأ) است. بعضی گفته‌اند ابتدا فقط پنج آیهٔ اول این سوره نازل شده است. بعضی از محققان هم بر آنند که نخستین سورهٔ کامل که نازل شده است، فاتحة‌الکتاب (سورهٔ حمد) است (*التمهید*، ۹۳/۱ـ۹۸). آخرین سوره‌ای که نازل شده است، سورهٔ نصر است. بعضی از قرآن‌پژوهان گفته‌اند که قرآن بتمامه در «لیلة‌القدر» به صورت «جملةً واحدة» (یکباره) از لوح محفوظ به بیت‌العزّه یا بیت‌المعمور (در آسمان چهارم) نازل شده، و سپس نجوماً یا منجّماً یعنی بخش بخش و به تفاریق در طول مدت ۲۳ سال به‌تفصیل نزول یافته است (*بحارالانوار*، ۲۵۳/۱۸ـ۲۵۴). ملامحسن فیض گفته است مراد از این [دو نحوهٔ نزول] «نزول معنای قرآن به قلب پیامبر(ص) است... سپس در طول بیست [و سه] سال، هر بار که جبرئیل بر او ظاهر شده و وحی آورده و الفاظ آن را بر حضرت می‌خوانده است، بخش بخش از باطن قلب او به ظاهر زبانش نزول می‌یافته است» (مقدمهٔ نهم از *تفسیر صافی*).

علامه طباطبایی هم بر آن است که حقیقت قرآن، یعنی کتاب مبین در یک شب (لیلةالقدر) بر قلب رسول خدا(ص) نازل شده و سپس همین قرآن بعد از آنکه تفصیل یافت، تدریجاً در طیِّ مدت دعوت نبوی، نزول یافته است (*المیزان*، ذیل تفسیر آیهٔ ۱۸۵ بقره). نزول تدریجی قرآن، نظر به چند علت یا حکمت داشته است: ۱) رخ دادن پیشامدهایی که دستوری وحیانی یا الهی می‌طلبید. ۲) کسانی پرسشی داشتند که جواب اقتضا می‌کرد. ۳) تشریع حکمی در موقع مناسب و معین لازم می‌نمود. ۴) پایدار ساختن پیامبر (فرقان، آیهٔ ۳۲). ۵) ایجاد روحیهٔ ثبات قدم در مؤمنان و مجال دادن به کافران یا تازه ایمان آوردگان تا برای ترک عقاید باطله و عادات رذیله و ایجاد عقاید و عبادات و آداب درست به جای آن؛ همچنین سیر از نرمش و مماشات با کفار به جهاد با آنان (*تاریخ قرآن*، رامیار، ۲۰۰_۲۰۴). نزول قرآن مجید، چند آیه به چند آیه بوده است که تعداد این آیات را ۳ تا ۵ گفته‌اند (پیشین، ۲۰۱).

۱۰) جمع و تدوین قرآن: مراد از جمع و تدوین قرآن این است که چگونه وحی بیست و سه ساله که به صورت ۳ تا ۵ آیه‌ای نازل می‌شد، نهایتاً به صورت مدوّن بین‌الدفتین و «مصحف» (مانند کتاب امروزی) درآمد. کهنترین منبع این بخش مهم از سرگذشت یا «تاریخ قرآن» در احادیث اهل سنت و نیز تا حدودی احادیث شیعه است. چنانکه حاکم در مستدرک گفته است جمع و تدوین قرآن سه مرحله دارد: الف) زمان حضرت رسول(ص). ب) زمان ابوبکر. ج) زمان عثمان. الف) «زمان حضرت رسول(ص)». در سراسر عصر نزول عصر وحی و حیات پیامبر(ص)، قرآن به صورت مکتوب ولی پراکنده بود، یعنی صحیفه ـ صحیفه. و چنانکه اشاره شد با نوشت‌افزارهای ابتدایی و بر روی چیزهایی نظیر تکه‌های چرم، استخوانهای شانه و دندهٔ گوسفند و شتر، چوب درخت خرما که پوست آن را کنده بودند، سنگهای صاف و صیقلی و قطعاتی از حریر و اندکی نیز کاغذ نوشته شده بود. در این مرحله، مهم این بود که بسیاری از صحابه قرآن را حفظ بودند. سوره‌های قرآن کامل بود و حتی نام داشت، اما تا پایان حیات رسول‌اللّٰه(ص) مجموع بین‌الدفتین نبود. مهمترین عللی که پیامبر(ص) را از جمع نهایی و «کتاب ساختن» قرآن باز می‌داشت دو واقعیت بود: ۱) باب وحی باز بود و در هر وهله از وحی، آیاتی نازل می‌شد که حضرت(ص) به کاتبان وحی می‌فرمود: این آیه یا آیات را در فلان سوره بین کدام آیه‌ها قرار دهید. ۲) دیگر آنکه به گفتهٔ خطابی پیامبر(ص) همواره در انتظار نسخ احتمالی بعضی از احکام قرآن یا نسخ تلاوت قسمتی از آن بود (ترجمهٔ *اتقان*، ۲۰۰/۱)، لذا تا وحی به پایان نمی‌رسید، امکان تدوین و مصحف‌سازی نبود. بعضی بر آنند که مراد از جمع قرآن

در عصر رسول‌الله(ص) همان حفظ آن در دلها بوده است (*تاریخ قرآن*، رامیار، ۲۱۱). جمع در زمان رسول‌الله(ص) را اصطلاحاً تألیف گویند (پیشین، ۲۱۳). در سراسر ایام نزول وحی و کتابت قرآن، پیامبر اکرم(ص) نظارت همه‌جانبه داشتند و نوشتن و خواندن و حفظ (از برکردن) آن را تعلیم می‌دادند یا تشویق می‌کردند. در زمان حیات ایشان، سی و هفت نفر حافظ تمامی قرآن بودند (پیشین، ۲۵۵). تعداد کاتبان وحی در عصر پیامبر(ص) ــ که گاه حافظان قرآن هم بوده‌اند ــ و کسانی که برای خود نسخه‌ای برمی‌گرفتند، به بیش از پنجاه نفر می‌رسیده است (پیشین، ۲۸۰). نتیجهٔ یک‌چنین همت و نهضت عظیمی این بود که قرآن به هنگام رحلت رسول‌الله(ص) [سال یازدهم هجری] به‌تمامی و چنان‌که در آخرین عرضه [دوره کردن پیامبر(ص) قرآن را و عرضه داشتن قرائت خود بر جبرئیل در هر سال یک بار و در سال وفات دو بار] تثبیت شده بود، تألیف و گردآوری شود. در این دوره بود که قرآن به معنای درست کلمه تألیف شد (پیشین، ۲۸۱؛ نیز ترجمهٔ *اتقان*، ۲۰۱/۱، ۲۰۵).

ب) «در زمان ابوبکر» رویداد یمامه (سرکوب ابوبکر، شورشیان برگشته از اسلام، از جمله متنبّیان [پیامبران دروغین] را که به جنگهای ردّه معروف است) که در آن عده‌ای کثیر از حافظان قرآن (تا هفتاد نفر هم گفته‌اند) کشته شدند، تکان عظیمی در جامعهٔ نوپای اسلامی ایجاد کرد. به پیشنهاد عمر، ابوبکر خلیفهٔ وقت پذیرفت که باید برای حفظ قرآن اقدام عاجل به جمع و تدوین آن کرد. برای این کار، زید بن ثابت را که از پرکارترین و جوان‌ترین کاتبان وحی و حافظ قرآن و دارای مصحفی اختصاصی بود، انتخاب کرد. شاید دلیل انتخاب زید با وجود جوانی‌اش، این بود که «عرضهٔ اخیر» (آخرین دوره و مقابلهٔ پیامبر(ص) قرآن را با جبرئیل) را کتابت کرده بود. زید همهٔ نوشته‌های پراکندهٔ قرآنی را جمع کرد و هر آیهٔ قرآنی را ولو آنکه دهها حافظ و دهها نوشته، مؤید و مطابق آن بود، با اخذ حداقل دو شاهد (یکی از کتابت، یکی از حفظ) می‌پذیرفت. قرآنِ جمع و تدوین زید همچنان متشکل از صحیفه‌ها بود و به صورت مصحف نبود و سرانجام آن را در جعبه‌ای نهادند و کسی را مأمور حفظ و نگهبانی آن کردند. این گردآوری، ۱۴ ماه و حداکثر تا وفات ابوبکر در سال ۱۳ هجری طول کشید. این نسخه را طبق وصیت ابوبکر در اختیار عمر نهادند. پس از عمر نیز طبق وصیتش آن را در اختیار دخترش حفصه ــ همسر رسول‌الله(ص) ــ قرار دادند.

ج) «جمع در زمان عثمان». عثمان در سال ۲۴ق به خلافت رسید. در زمان او با فتوحات شگرف مسلمانان و رفتن قرآن به سرزمینهای تازه گشوده، اختلافات و مشکلاتی برای قرائت کلمات قرآن

پیش آمده بود. و این زنگ خطر تازه‌ای برای عثمان بود که کار ناتمام رسول‌الله (ص) و دو خلیفهٔ پیش از خود را به سرانجام برساند و قرآن و جامعهٔ اسلامی را از خطر پراکندگی برهاند. او انجمنی مرکب از زید بن ثابت و سعید بن عاص و عبدالله بن زبیر و عبدالرحمن بن حارث تشکیل داد. این هیأت با همکاری دوازده نفر از قریش و انصار (که حضرت علی (ع) برکار آنان به‌نوعی نظارت و اشراف داشت و آنان را به واضح و خوانا نوشتن تشویق می‌فرمود ـ *تاریخ قرآن*، رامیار، ۴۲۳) کار استنساخ نسخهٔ نهایی را آغازکردند. نخستین کاری که کردند این بود که تمام نوشته‌های زمان پیامبر (ص) راگرد آوردند. سپس نسخهٔ کتابت زید در زمان ابوبکر راکه نزد حفصه محفوظ بود، به‌امانت گرفتند. قرار بر این بود که هر وقت سه تن همکار زید با او در کتابت کلمه‌ای اختلاف یافتند به لهجهٔ قریش کتابت کنند. به این ترتیب کار تدوین متن نهایی، بر مبنای صحایف بازمانده از رسول‌الله (ص) و نسخه‌های اختصاصی از جمله نسخهٔ محفوظ نزد حفصه و نسخهٔ خود زید، و با تکیه به حفظ حافظان و شهادت شاهدان، پیش رفت و «مصحف امام» یعنی مصحف نمونه و رسمی و نهایی که معروف به مصحف عثمانی بود، در فاصلهٔ چهار پنج سال از ۲۴ق تا قبل از سال ۳۰ هجری، سرانجام یافت و از روی آن پنج یا شش نسخهٔ عیناً استنساخ شد. دو نسخه در مکه و مدینه نگه داشته شد و سه یا چهار نسخهٔ دیگر همراه با یک حافظ قرآن که نقش معلم و راهنمای درست‌خوانی را داشت، به مراکز مهم جهان اسلام یعنی بصره، کوفه، شام و بحرین ارسال شد. سپس عثمان دستور داد تمام کتیبه‌ها و نوشته‌ها، استخوانها، پوستها، سنگهای نازک سپید، چرمها، حریرها و نظایر آن که آیات قرآنی بر آنها نوشته شده بود و صحابه برای تدوین متن نهایی تقدیم داشته بودند، با آب و سرکه جوشانده و محو شود. بعضی از محققان گفته‌اند که این آثار پراکنده را سوزاندند یا به نحو دیگری محوکردند تا ریشهٔ نزاع و اختلاف به‌کلی از بین برود و به‌اصطلاح «توحید نص» [= مصحف امام = مصحف عثمانی] میسّرگردد (*تاریخ قرآن*، رامیار، ۴۰۷ـ۴۳۱). این مصحف با خطِّ ابتدایی کوفی و فاقد نقطه بود، تا چه رسد به اعراب و نشانه‌های حرکت حروف. و در طیِّ یک دو قرن بعد، مصاحفی که از روی آنها استنساخ شد به‌تدریج نقطه و نشان پیداکرد (برای تفصیل بیشتر و اطلاع از کیفیت سایر نسخه‌های همزمان با مصحف امام از جمله مصحف منسوب به حضرت علی (ع) و ابن‌مسعود و سایر صحابه و دلایل درستی کار عثمان و تأیید حضرت علی (ع) از عملکرد او و پذیرفتن ائمهٔ اطهار (ع) همین مصحف عثمانی را نگاه کنید به مقالهٔ «تحریف‌ناپذیری قرآن»).

۱۱) قرائت و قرّاء بزرگ: در فرهنگ بشری، هیچ خط از خطوط وابسته به زبانهای معروف

نیست که نشان‌دهندهٔ تلفظ کامل فصحای آن زبان باشد. پدید آمدن لهجه و گویشها در درون هر زبان هم امری طبیعی و ناگزیر است. از سوی دیگر، خطها در جنب کاستیها، کژیهایی هم دارند، یعنی امکان تصحیف‌نویسی یا تصحیف‌خوانی. در خطِّ عربی ـ فارسی که اصولاً همان خطِّ قرآنی است که از کوفی به نسخ و سپس در ایران به نستعلیق تکامل و تحول یافته است، چندین حرف یاگروه حرف هست که تفاوتشان با یکدیگر فقط در یک نقطه است و در قدیم تا قرنها این نقطه‌ها را به کتابت درنمی‌آوردند. بعدها هم که رعایت آنها شایع شد، همچنان امکان تصحیف‌نویسی و تصحیف‌خوانی وجود داشت، و همچنان وجود دارد. به این دلایل و دلایل دیگر اختلاف قرائت در هر متنی، به‌ویژه در هر متن کهنی پیش می‌آید. حتی در دیوان حافظ،که متعلق به قرن هشتم هجری و در واقع هشت قرن جوانتر و جدیدتر از قرآن مجید است، اختلاف قراآت فراوانی رخ داده است. در قرآن مجید هم به طریق اولی همین مسأله و مشکلات پیش آمد. فتوحات پیاپی در زمان خلفای راشدین و گسترش عظیم امپراتوری اسلام، نشان داد که مردم غیرعرب در تلفظ کلمات قرآن تا چه حد لحن (غلط‌خوانی) و تصحیف و تحریف دارند. عثمان با احساس مسئولیت هرچه تمامتر،کار خلفای پیشین را دنبال گرفت که شمه‌ای ازکار و کارنامهٔ او را شرح دادیم. با وجود نهایت احتیاط و امانت‌داری و امعان نظر و مشورت و دقت، اختلاف قراآت در قرآن مجید هم راه یافت، و نمی‌شد راه نیابد. و در واقع از آن زاده شد. در حیات و حضور خود پیامبر(ص) نیز گاهی تفاوت دو تلفظ نزد ایشان مطرح می‌شد و حضرت یکی یا گاه هر دو را تصویب می‌کردند و حدیث *سبعةاَحْرُف* (اینکه قرآن هفت وجه مقبول دارد) ناظر به همین معناست. یعنی حضرت رسول(ص) برای رفع عسر و حرج، و تا زمانی که قرآن همه‌گیر شود و هیچ صاحب لهجه‌ای خود را از آن یا آن را از خود بیگانه نیابد در این باب چندان سخت نمی‌گرفت، و اختلاف تلفظها را، تا حدّی که مخلّ معنی نبود، خطیر یا خطرناک نمی‌یافت. علل عمدهٔ اختلاف قراآت چند امر بود. از جمله: ۱) اختلاف لهجات. چنانکه مثلاً تمیمی‌ها به جای «حتّیٰ حین» «عتّیٰ عین» می‌گفتند. ۲) نبودن اعراب در خطِّ عربی و مصاحف امام؛ تا آنکه ابوالاسود دؤلی به رهنمود حضرت علی(ع) اقداماتی در این باب صورت داد ولی کمال و تکمیل آن دو سه قرن به طول انجامید. ۳) نبودن اعجام یا نقطه و نشان در حروف. برای رفع این نقیصه در اواخر قرن اول، در عهد حجاج بن یوسف، کوششهایی به میان آمده ولی کمال و تکمیل آن نیز تا آخر قرن سوم طول کشیده است. ۴) اجتهادات فردی صحابه و قاریان و به‌طور کلی قرآن‌پژوهان که هریک استنباط نحوی و معنایی و تفسیری خاصّی از یک آیه و کلمات آن داشته‌اند. ۵) دور بودن از عهد اول و مهد اول

اسلام ـ مکه و مدینه. ۶) نبودن علائم سجاوندی و وقف و ابتدا و هرگونه فصل و وصلی که بعدها علم قرائت و تجوید عهده‌دار تدارک آن شد. نمونهٔ معروفی که از این کمبود زاده شد و اختلاف نظر کلامی و قرآن‌پژوهی دامنه‌دار و درازآهنگی در میان فریقین پدید آورد. وقف یا عدم وقف بر سر کلمهٔ «اللّه» یا «العلم» در آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران است که شیعه پس از «اللّه» وقف نمی‌کند لذا راسخان در علم را دانای تأویل قرآن می‌داند (برای تفصیل ← «تأویل»). از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم نهضت تدوین قراآت درگرفت و بسیاری از قرائت‌شناسان بر آن شدند که از میان انواع قراآت، صحیحترین آنها را برگزینند و ثبت کنند. نخستین کسانی که به این کار همت گماشتند هارون بن موسی (۲۰۱ـ۲۹۱ ق) و ابوعبید قاسم‌بن سلّام (۱۵۷ـ۲۲۴ ق) بودند که فردِ اخیر، بیست و پنج تن قاری ثقه را شناسایی و قراآت ایشان را ثبت و ضبط کرد که قاریان هفت‌گانه (قرّاء سبعه) از آن جمله بود. یک قرن بعد، ابوبکربن مجاهد (۲۴۵ـ۳۲۴) که قرآن‌پژوه برجسته‌ای بود، در سال ۳۲۲ ق از میان قاریان بسیار، قرّاء سبعه را برکشید، که از آن پس مرجع طراز اول قرائت قرآن شناخته شدند. بعدها سه قاری بزرگ دیگر نیز بر این عده افزوده شدند (= قرّاء عشره). البته قاریان چهارده‌گانه و بیست‌گانه هم در تاریخ علم قرائت مشهورند؛ ولی قاریان دهگانه کسانی هستند که سند روایت آنان از طریق تابعین تابعین، به تابعین و از آن طریق به صحابه، اعم از کاتب وحی و حافظان قرآن یا دیگران، و سپس به رسول اکرم (ص) می‌رسد. سند روایت بقیهٔ قرّاء به این روشنی نیست و یا در کتب معتبر مربوط به این علم ثبت نشده است.

در اینجا لازم است به بعضی اصطلاحات علم قرائت اشاره کنیم. قرائت یعنی علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و شناخت اختلاف آنها به حسب راویان (*منجدالمقرئین*، ۳). مُقری (از مصدر اقراء) یعنی قرآن‌شناس و قرائت‌شناسی که این اختلافها را به طریق شفاهی فراگرفته باشد و بشناسد و بیان کند. سنت شفاهی، یعنی استماع از استادان پیشین و حفظ سینه به سینه در قرائت اهمیت شایانی دارد. مقری باید در عربیت و نحو و لغت و تفسیر و روایت و درایت مهارت داشته باشد. آموزندگان و قاریان، قرآن را نزد او یا بر او می‌خوانند. قاری، قرائت‌شناس مبتدی را گویند که حداقل سه گروه از قراآت را جداجدا بشناسد. قاری مُنتهی (باسابقه و ماهر و مجرب) آن است که اکثر قراآت را بشناسد (پیشین). با این تعاریف فی‌المثل خواجه حافظ که قرآن را از بر، در چهارده روایت می‌خوانده است و دانای نحو و لغت و تفسیر و قرآن‌پژوه برجسته‌ای است، مُقری به شمار می‌آید، نه قاری. پس هر مقری، قاری است، ولی هر قاری، مقری نیست. نمونه‌ای از اختلاف قراآت قرآنی را که فقط در سورهٔ کوچک حمد (فاتحه) رخ داده است یاد می‌کنیم: مَلک

یوم‌الدین، همچنین ملیک یوم‌الدین، و نیز مالکٌ یوم‌الدین بجای **مالکِ یوم‌الدین** خوانده‌اند. دال در الحمد، با حرکات سه گانه خوانده شده است. و غیرالضالین، به جای ولاالضالین. اختلاف قراآت طبق ثبت *التیسیر* اثر ابوعمرودانی، در حدود ۱۱۰۰ مورد، اعم از مهم یا غیرمهم است و بیشتر از دوسوم آنها به ادغام یا اظهار یا حاضر / غایب خواندن صیغهٔ مضارع (به اختلاف «ی» یا «ت» بر سر فعل مضارع) مربوط می‌شود. بعضی دیگر از منابع مهم و چاپ‌شدهٔ مربوط به قرائت و اختلاف قراآت قرآنی عبارتند از: *الحجّةللقراء السبعة*، اثر ابوعلی فارسی؛ همچنین *الحجة فی علل القراآت السبع* تألیف همو؛ *الکشف عن وجوه القراآت السبع* اثر مکی‌بن ابی‌طالب (۲ مجلد)؛ *حجة القراآت*، اثر ابوزرعه عبدالرحمن بن زنجلة؛ *النشر فی‌القراآت العشر*، اثر ابن‌الجزری (۲ مجلد)؛ *غایةالنهایة فی طبقات القراء*، اثر همو. تفاسیر قدیم شیعه مخصوصاً *تبیان* شیخ طوسی و *مجمع‌البیان* شیخ طبرسی در تفسیر هر بخش از آیات قرآنی، به بحث مستوفا در باب قرائت و اختلاف قراآت می‌پردازد. از دیگر آثار شیعهٔ امامیه در عصر جدید: *القراآت القرآنیة*، اثر عبدالهادی الفضلی (که به قلم دکتر محمدباقر حجتی به فارسی ترجمه شده است)؛ کتاب جامع *چهارده روایت در قرائت قرآن مجید*، ترجمه و تدوین دکتر محمدجواد شریعت؛ و مجلد دوم *التمهید* اثر آیت‌الله معرفت.

«قراء هفتگانه و دهگانه»: از قرّاء سبعه عدهٔ کثیری نقل کرده‌اند، ولی قرآن‌پژوهان و قرائت‌شناسان بعدی، روایت دو تن از راویان هر قاری را که از نظر ضبط و صحت سند و طول ملازمت و آموزش نزد قاریان یا مقریان هفتگانه، دقیق‌تر و پذیرفتنی‌تر بوده است، به‌اصطلاح استاندارد کرده‌اند، لذا چهارده روایت پدید آمده است. در اینجا اسامی قاریان هفتگانه و راویان چهارده گانهٔ آنها را ــ که صاحبان چهارده روایت‌اند ــ نقل می‌کنیم: ۱) عبداللّٰه بن عامر دمشقی (م ۱۱۸ ق). راوی اول او: هشام‌بن عمار؛ راوی دوم: ابن ذکوان. ۲) عبداللّٰه‌بن کثیر مکی (۴۵ـ۱۲۰ ق). راوی اول: البَزّی، احمدبن محمد (۱۷۰ـ۲۴۳ ق)؛ راوی دوم ابوعمرو و محمدبن عبدالرحمن ملقب به قُنْبُل (۱۹۵ـ۲۹۱ ق). ۳) عاصم‌بن ابی‌النجود (۷۶ـ۱۲۸ ق). راوی اول: حفص‌بن سلیمان (۹۰ـ۱۸۰ ق)؛ راوی دوم شعبة‌بن عیّاش (۹۵ـ۱۹۴ ق). ۴) زَبّان‌بن علاء = ابوعمرو بصری (۶۸ـ۱۵۴ ق). راوی اول: حفص‌بن عمرالدوری (م ۲۴۶ ق)؛ راوی دوم: ابوشعیب سوسی، صالح‌بن زیاد (۱۹۰ـ۲۶۱ ق). ۵) حمزةبن حبیب کوفی (۸۰ـ۱۵۶ ق). راوی اول: خلّادبن خالد کوفی = ابو عیسی شیبانی (۱۴۲ـ۲۲۰ ق)؛ راوی دوم: خَلَف‌بن هِشام (۱۵۰ـ۲۲۰ ق). ۶) نافع‌بن عبدالرحمن مدنی (۷۰ـ۱۶۹ ق). راوی اول: وَرْش، عثمان‌بن سعید مصری (۱۱۰ـ۱۹۷ ق)؛

راوی دوم: قالون، عیسی‌بن مینا (۱۲۰ـ۲۲۰ ق). ۷) کسائی، علی‌بن حمزة (۱۱۹ـ ۱۸۹ ق). راوی اول: لیث‌بن خالد (م ۲۴۰ ق)؛ راوی دوم: حفص‌بن عمرالدوری (که راوی ابوعمرو بصری یعنی زبّان‌بن علاء هم بوده است). چون سه تن بر این قاریان هفتگانه (قرّاء سبعه) اضافه شود قاریان دهگانه (قرّاء عشره) به دست می‌آید. ۸) خلف‌بن هشام (۱۵۰ـ۲۲۹ ق). راوی اول: اسحاق (ابویعقوب اسحاق‌بن ابراهیم بغدادی) (م ۲۸۶ ق)؛ راوی دوم: ادریس، ابوالحسن‌بن عبدالکریم. ۹) یعقوب‌بن اسحاق (۱۱۷ـ ۲۰۵ ق). راوی اول: رُوَیس، محمدبن متوکل (م ۲۳۴ ق). راوی دوم: روح، ابوالحسن روح‌بن عبدالمؤمن هذلی (م ۲۳۴ ق). ۱۰) ابوجعفر یزیدبن قعقاع (م ۱۳۰ ق). راوی اول: عیسی، ابوالحارث عیسی‌بن وردان مدنی (م ۱۶۰ ق)؛ راوی دوم: ابن‌جماز، سلیمان‌بن مسلم (م ب ۱۷۰ ق) (برای تفصیل بیشتر ← *التیسیردانی*، ۴ـ۷؛ *النشر*، ابن‌جزری، ۹۹/۱ـ۱۷۴؛ ترجمهٔ *الاتقان*، ۲۴۶/۱؛ *چهارده روایت*، محمدجواد شریعت، مقدمه). قرآن‌پژوهان و اصولیان شیعه دربارهٔ حجیت قراآت هفتگانه و دهگانه بحث کرده‌اند. آیت‌اللّٰه خوئی ـ اعلی‌اللّٰه مقامه ـ در پایان دو فصل پرباری که دربارهٔ قراآت و قرّاء دهگانه نوشته‌اند آورده‌اند: «در نماز، قرائت بر وفق هر قرائتی که در زمان اهل بیت علیهم‌السلام متعارف بوده است، جایز است» (*البیان*، ۱۸۳).

۱۲) تحریف‌ناپذیری قرآن: نظرگاه رسمی و حتی اجماعی اهل سنت و شیعهٔ امامیه، اعتقاد به عدم تحریف قرآن مجید است. اما بعضی از بزرگان اهل سنت، از قرون پنجم و ششم به بعد، به شیعه تهمت زده‌اند که قائل به تحریف قرآنند. با تأسف باید گفت این تهمت بر مبنای بعضی از اقوال و آثار غیرمسؤولانهٔ بعضی از محدثان و قرآن‌پژوهان شیعه زده شده است. به عبارت دیگر، قول به تحریف قائلانی در میان شیعهٔ امامیه داشته است. در بعضی از آثار متقدمین ازجمله در *کافی* (کتاب‌الحجة، ۲۲۸/۱) و در *تفسیر عیاشی* و *بصائرالدرجات* و *غیبت نعمانی* و تفسیر او، احادیثی حاکی از قول به تحریف قرآن مجید وارد شده است. قریب به تمامی این‌گونه اقوال را علامه مجلسی، موافقانه در *بحارالانوار*، مجلد ۹۲، ذیل بابی به نام «ما جاء فی کیفیة جمع‌القرآن» گرد آورده است. همچنین بعضی از اخباریان از جمله بزرگانی چون حر عاملی و ملامحسن فیض کاشانی و سید نعمت‌اللّٰه جزایری در بعضی از اقوالشان که دوپهلوست، سخنانی حاکی از محتمل شمردن تحریف آورده‌اند. از همه غریب‌تر و فاجعه‌بارتر این است که حاج میرزاحسین معروف به محدث نوری از شاگردان شیخ مرتضی انصاری، و صاحب *مستدرک‌الوسائل* که از بزرگترین محدثان شیعه در قرن چهاردهم هجری است، و بزرگانی چون حاج‌عباس قمی، و

شیخ آقابزرگ تهرانی صاحب *الذریعة* شاگرد او هستند، کتابی در اثبات تحریف به نام *فصل‌الخطاب فی تحریف کتاب رب‌الارباب* نوشته است که به صورت چاپ سنگی کراراً به طبع رسیده است. این کتاب انعکاس عظیمی در جهان اسلام و تشیع یافته است و می‌توان گفت شیعیان در ایران و عراق و شبه‌قارهٔ هند، در رد و تخطئهٔ او کوشاتر از اهل سنت بوده‌اند. او در این کتاب، دلایل عقلی و نقلی (احادیث) بسیاری در اثبات نظر خود آورده است و گویا انگیزهٔ او در تدوین این کتاب این بوده است که چرا نام ائمهٔ اطهار(ع) که به خیال او حتی در کتاب آسمانی اهل کتاب وارد شده است، در قرآن‌کریم نیست و به امامت و ولایت آنان تصریح نشده است. از همان عصر تألیف این کتاب (سال ۱۲۹۲ق) بسیاری از محققان رد و نقضهای مستدلی به صورت کتاب و رساله و مقاله در تخطئهٔ کتاب او و نظرگاه او نوشته‌اند. در عصر حاضر، چند تن از فضلای معاصر در نفی تهمت تحریف از دامان شیعهٔ امامیه و نیز در ردّ کتاب *فصل‌الخطاب*، کتابهای ارجمندی تألیف کرده‌اند که عناوین آنها عبارت است از *صیانةالقرآن عن‌التحریف*، نوشتهٔ آیت‌اللّٰه خویی در کتاب *البیان فی تفسیرالقرآن* (۲۱۳-۲۵۴)؛ *صیانةالقرآن من التحریف*، نوشتهٔ محمدهادی معرفت؛ *حقائق هامّة حول‌القرآن الکریم*، نوشتهٔ سیدجعفر مرتضی عاملی؛ *التحقیق فی نفی التحریف عن‌القرآن الشریف*، نوشتهٔ سیدعلی حسینی میلانی؛ *اکذوبة تحریف القرآن* بین *الشیعة و السنة*، نوشتهٔ رسول جعفریان (ترجمهٔ فارسی‌اش: *افسانهٔ تحریف قرآن*). اعلام و بزرگان شیعهٔ امامیه از شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ طوسی و سیدمرتضی و شیخ طبرسی گرفته تا آیات عظام و مراجع تقلید شیعه در عصر حاضر چون آیت‌اللّٰه بروجردی، آیت‌اللّٰه میلانی، آیت‌اللّٰه خویی، آیت‌اللّٰه گلپایگانی و امام خمینی، همه بالصراحه، هم از سوی خود و هم به عنوان سخنگو و نمایندهٔ شیعه بالصراحه اعلام و اثبات کرده‌اند که سخن ساده‌اندیشان و ناآگاهان شیعه و سنی در قول به تحریف قرآن، اعتبار و اساس تاریخی ندارد و اجماعی علما و ضروری دین و مذهب است که قرآن مجید، بدون یک کلمه کم و زیاد همان است که بر رسول‌اللّٰه(ص) نازل شده و با نظر و نظارت اکید ایشان، کتابت و سپس در عصر عثمان جمع و تدوین و استنساخ نهایی یافته است. و حضرت امیرالمؤمنین و سایر ائمهٔ اطهار، علیهم‌السلام، نیز همین جمع یعنی مصحف عثمانی را صریحاً و کراراً تأیید فرموده‌اند (برای تفصیل ← مقالهٔ «تحریف‌ناپذیری قرآن» در همین کتاب).

۱۳) مکّی و مدنی: قرآن‌پژوهان اعم از اهل سنت یا شیعه برای شناخت سوره‌ها (و آیات) مکی و مدنی سه قاعده و یا معیار نهاده‌اند: ۱) قاعدهٔ مکانی: آنچه در مکه (و پیرامون آن) نازل شده، ولو

بعد از هجرت، مکی است. و آنچه در مدینه (و پیرامون آن) نازل شده، مدنی است. ۲) قاعدهٔ ناظر به انسانها: آنچه خطاب به اهل مکه باشد (غالباً با «یا ایهاالناس» یا «یا بنی آدم») مکی است، و آنچه خطاب به اهل مدینه باشد (غالباً با خطاب «یا ایهاالذین آمنوا») مدنی است. ۳) قاعدهٔ زمانی که محققان آن را جامع و مانع‌تر شمرده‌اند، این است که آیات و سوره‌هایی که پیش از هجرت نازل شده است مکی است، و آیات و سوره‌هایی که پس از هجرت فرود آمده است مدنی است؛ چه در مکه نازل شده باشد، چه در مدینه یا در سفرها و غزوات (ترجمهٔ *اتقان*، ۱/ ۴۶ـ۴۷؛ *مناهل العرفان*، ۱/ ۱۸۶ـ۱۸۷؛ *تاریخ قرآن*، رامیار، ۶۰۱ـ۶۰۳). شناخت مکی و مدنی سماعی است و ملاک همان است که از پیامبر (ص) و صحابه و تابعان به ما رسیده است. بعضی نیز معیارهایی دیگر وضع کرده‌اند. از جمله:

الف) «مشخصات سوره‌های مکی»: ۱) هر سوره‌ای که کلّا دارد (و این کلمه فقط در نیمهٔ دوم قرآن آمده است). ۲) هر سوره‌ای که سجده دارد. ۳) سوره‌هایی که در آغاز آن حروف مقطّعه (مانند «الم» و «الر» که بحثش گذشت) آمده است (جز بقره و آل عمران، و دربارهٔ رعد اختلاف است). ۴) هر سوره‌ای که قصص انبیا و امتهای پیشین دارد (جز بقره). ۵) هر سوره‌ای که قصهٔ آدم و ابلیس دارد (جز بقره). ۶) سوره‌ای که یا ایهاالناس دارد و یا ایهاالذین آمنوا ندارد (جز سورهٔ حج). ۷) سوره‌های مفصل یعنی سوره‌های کوتاه اواخر قرآن. مرحوم صبحی صالح پس از برشمردن همین ضوابط یا مشخصات، و با قید این تصریح که این ضوابط «نشانه‌های قطعی» نیست، پنج نشانهٔ دیگر برای سوره‌ها یا آیات مکی برمی‌شمارد: ۱) کوتاهی آیات و سوره‌ها و ایجاز آنها و شدت و گرمی تعبیر آنها، و تجانس آوایی و موسیقایی. ۲) دعوت به اصول ایمان به خداوند و روز قیامت و تصویر و توصیف بهشت و دوزخ. ۳) دعوت به تمسک به اخلاق کریمه و استقامت در راه خیر. ۴) مجادله با مشرکان و نفی احوال و اندیشه‌های آنان. ۵) فراوانی سوگند، بر وفق اسالیب عرب.

ب) «مشخصات سوره‌های مدنی»: ۱) هر سوره‌ای که در آن حدود (احکام) و فرایض و قوانین اجتماعی و مدنی آمده است. ۲) هر سوره‌ای که در آن اذن جهاد و احکامش آمده است. ۳) هر سوره‌ای که در آن ذکر منافقان آمده است (جز عنکبوت) (*مناهل العرفان*، ۱/ ۱۸۹ـ۱۹۱؛ *تاریخ قرآن*، رامیار، ۶۰۵ـ۶۰۷). صبحی صالح نشانه‌های دیگری هم برای شناخت سوره‌های مدنی برمی‌شمارد: ۱) مجادله با اهل کتاب و دعوتشان به عدم غلو در دینشان. ۲) طول اکثر سوره‌ها و بعضی آیات و اطناب آنها و اسلوب تشریعی آنها. ۳) تفصیل براهین و ادله در مورد حقایق دینی

(*مباحث فی علوم‌القرآن*، ۱۸۳ـ۱۸۴). از اقوال مشهور این است که سوره‌ها و آیاتی که به‌اصطلاح شعرگونه‌تر یا شاعرانه‌ترند مکی‌اند، از جمله سوره‌های پرشور آخر قرآن.

سوره‌های قرآن از نظر مکی و مدنی به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱) سوره‌های مکی. ۲) سوره‌های مدنی. ۳) سوره‌های مکی با آیاتی مدنی. ۴) سوره‌های مدنی با آیاتی مکی. بعضی فهارس که در عصر جدید برای آیات و کلمات قرآن تدوین شده است، از جمله *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تدوین محمدفؤاد عبدالباقی، و *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*، تألیف دکتر محمود روحانی مکی [=م] بودن هر آیه را با علامت نامبرده، تعیین کرده‌اند. منبع اخیر حتی آیات مستثنیات (مکی در مدنی و مدنی در مکی) را هم با جدولهای صریح و روشن نشان می‌دهد. طبق آمار و جداول *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم* (۳۹/۱) «۴۴۶۸ آیهٔ مکی با ۴۵۶۵۳ کلمه و ۱۷۶۸ آیهٔ مدنی با ۳۲۱۵۴ کلمه در قرآن مجید وجود دارد. یعنی هفتاد و یک و شش‌دهم درصد آیات قرآن مکی، و بیست و هشت و چهاردهم درصد آن مدنی است». همچنین در *فرهنگ آماری* علاوه بر ضابطه‌های جدید و جدا از آنچه از منابع دیگر نقل کردیم (۶۲۷/۱)، فهرست الفاظ و ماده‌هایی که آیات متضمن آنها مکی یا مدنی است، آمده است (۶۳۱/۱ به بعد). قرآن‌پژوهان فوایدی برای شناخت مکی و مدنی برشمرده‌اند: ۱) چون سوره‌ها و آیات مکی زماناً بر آیات مدنی مقدّم است، لذا معیار خوبی برای تعیین ناسخ و منسوخ و خاصّ و عام و مطلق و مقید و نظایر آن دارد (*التمهید*، ۹۹/۱؛ *تاریخ قرآن*، رامیار، ۶۰۳). ۲) شناخت تاریخ تشریع و حکمت تدریجی بودن آن. ۳) اطمینان به سلامت و مصونیت قرآن از تغییر و تحریف که از اهتمام عظیم مسلمانان صدر اول به امر قرآن و همهٔ شئون کوچک و بزرگ آن برمی‌آید که حتی آیاتی را که در سفر یا حضر، در شب یا روز، در تابستان یا زمستان و در بستر یا در حالت عادی بر پیامبر (ص) نازل شده تعیین کرده‌اند (*مناهل العرفان*، ۱۸۸/۱؛ *تاریخ قرآن*، رامیار، ۶۰۳). قرآن‌پژوهان همچنین از سوره‌های مکی که حکم مدنی و سوره‌های مدنی که حکم مکی دارند (یعنی با آنها معاملهٔ سوره‌های مکی می‌شود) سخن گفته‌اند (*مباحث*...، صبحی صالح، ۱۷۳ـ۱۷۴).

۱۴) ناسخ و منسوخ: نسخ در لغت به معنای ابطال و ازاله است و در اصطلاح علوم قرآن عبارت است از «رفع تشریع سابق ــ که ظاهراً مقتضی دوام بوده ــ به تشریع لاحق، به‌نحوی که جمع آنها یا ذاتاً یا به دلیل تنافی آشکار یا به دلیل خاصّی از اجماع یا نصّ صریح ممکن نباشد» (*التمهید*، ۲۷۰/۲) یا ساده‌تر: «رفع حکم شرعی، به دلیل شرعی» (*مناهل العرفان*، ۷۲/۲) یا

«پایان یافتن تعبد مؤمنان به قرائت یک آیه یا حکم مستفاد از آن به هر دو» (*تفسیر بیضاوی*). خود قرآن مجید به وقوع نسخ در قرآن تصریح دارد. چنانکه می‌فرماید: «هر آیه‌ای را که نسخ کنیم یا فروگذاریم، بهتر از آن یا همانندش را در میان آوریم» (بقره، ۱۰۶). همچنین: «و چون آیه‌ای را جانشین آیهٔ دیگر سازیم ــ و خدا داناتر است که چه فرو فرستاده است ــ گویند تو دروغزنی. چنین نیست، بلکه اکثرشان نمی‌دانند» (نحل، ۱۰۱). همچنین: «خداوند هرچه را بخواهد می‌زداید یا می‌نگارد، و امّ‌الکتاب نزد اوست» (رعد، ۳۹). از نظر قرآن‌پژوهان مسلمان، اعم از اهل سنت و شیعه، نسخ هم در قرآن و هم در سنت رواست، و نسخ قرآن به قرآن، و قرآن به سنت و سنت به سنت و سنت به قرآن جایز است و سابقه دارد (برای تفصیل ← *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ذیل آیهٔ ۱۰۶ بقره). بعضی نیز مانند یهودیان، منکر نسخ هستند و ایراد آنان به نسخ این است که می‌گویند خداوند عالم مطلق و علام‌الغیوب است و همهٔ کلیات و جزئیات گذشته و حال و آینده را می‌داند، چرا حکمی می‌فرستد که بعد آن را تغییر دهد؟ در پاسخ گفته‌اند: خداوند عالماً و عامداً حکم اول را می‌فرستد و خود می‌داند که آن موقت و زماندار است، اگرچه این زمانداری آن بر بندگان یا حتی بر پیامبر (ص) پوشیده باشد. سپس چون زمان آن سررسید، حکم دوم را که متضمن تبدیل اعم از تشدید یا تضعیف حکم اول است، فرو می‌فرستد. موارد نسخ در قرآن بسیار است از جمله تبدیل عدهٔ زنِ شوهرمرده از یک سال (بقره، ۲۴۰) به چهار ماه و ده روز (بقره، ۲۳۴)؛ یا مسأله تغییر و تحویل قبله از بیت‌المقدس به سوی کعبه (بقره، ۱۴۴)؛ یا پرداخت صدقه‌ای پیش از نجوا با پیامبر (ص) که حکم آن در آیهٔ ۱۲ سورهٔ مجادله، و نسخ آن بلافاصله در آیهٔ بعدی همان سوره آمده است؛ یا تبدیل وجوب نماز شب به استحباب که حکم آن در اوایل سورهٔ مزمّل، و نسخ آن در آخرین آیهٔ همان سوره آمده است؛ سیوطی بر آن است که ۱۹ مورد نسخ صریح در قرآن مجید وارد شده است (ترجمهٔ *اتقان*، نوع چهل و هفتم، ۶۹/۲ به بعد). زرقانی ۲۲ آیهٔ مشهور به منسوخه بودن را مشروحاً یاد کرده و توضیح داده است (*مناهل العرفان*، ۱۵۱/۲ـ۱۶۵). نسخ فقط در احکام که معروض امر و نهی است و همه از آیات محکمات است رخ می‌دهد، نه در قصص و اخبار یا متشابهات. مگر آنکه یک نهی، در لباس نفی و به صورت خبری وارد شده باشد. قرآن‌پژوهان برای نسخ، انواعی شمرده‌اند: ۱) نسخ حکم و تلاوت با هم (مانند آیات مجعولی که اهل سنت قائلند که ابتدا وحی شده و سپس حکم و تلاوت آنها با هم نسخ شده است. این مورد را شیعه نمی‌پذیرد). ۲) نسخ حکم و ابقای تلاوت (مانند آیاتی که پیشتر یاد شد، و نسخ اصطلاحی و مشهور همین است). ۳) نسخ تلاوت و ابقای

حکم (مانند آیهٔ مجعول معروف به آیهٔ رجم؛ این مورد را هم شیعه نمی‌پذیرد). بعضی از مهمترین آثار (چاپ‌شده) دربارهٔ نسخ عبارتند از: ۱) کتاب *الناسخ و المنسوخ* اثر ابوعبید قاسم‌بن سلّام (م ۲۲۴ ق) از اهل سنّت که به کوشش جان برتون انتشار یافته است. ۲) کتاب *الناسخ و المنسوخ*، اثر ابن متوّج بحرانی، از علمای امامیه در قرن نهم هجری)، شرح سیدعبدالجلیل حسینی قاری، که با ترجمه و تعلیق محمدجعفر اسلامی انتشار یافته است. ۳) *الناسخ و المنسوخ* تألیف ابن‌العتائقی (م ۸۹۰ق)، تحقیق عبدالهادی الفضلی که در مقدمهٔ آن ۷۳ کتاب در زمینهٔ ناسخ و منسوخ معرفی شده است.

۱۵) شأن نزول (اسباب نزول): شناخت شأن یا اسباب نزول همانند شناخت مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه از علوم و معارف قرآنی است و قرآن‌پژوهان و مفسران و مترجمان قرآن به آن نیازمندند. آیات قرآن به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌شوند. قسمی که بخش اعظم را تشکیل می‌دهد، آیاتی است که به ارادهٔ الهی بدون هیچ انگیزه و ملاحظهٔ دیگر بر حضرت رسول (ص) وحی شده است. قسم دیگر و کمتر، آیاتی است که به دنبال حادثه‌ای یا پرسشی پیش آمده است. سبب نزول یا شأن نزول عبارت از سؤال یا رویدادی است که در عصر رسالت پیامبر (ص) پیش آمده، انگیزهٔ نزول آیه یا آیاتی شده است. و چه بسیار آیه‌های قرآنی هست که با کلماتی چون «یسئلونک» (و مشتقات دیگر آن) و «یستفتونک» از پیامبر (ص) حکم یا حکمت الهی پرسیده شده است. اگر معرفت به سبب نزول نباشد، بسیار موارد هست که خواننده از ظاهر آیه یا آیات قرآن، راه به حاقّ معنای واقعی آیه نمی‌برد. مثلاً از **و للّٰه المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه‌اللّٰه** (بقره، ۱۱۵) (مشرق و مغرب خدای راست، پس به هر جا که روی آورید، رو به سوی خداوند است)، چنین گمان می‌برد که در نماز «استقبال» یعنی رو به قبله بودن واجب نیست و می‌توان به هر سو نماز خواند (برای تفصیل ← *مباحث فی علوم‌القرآن*، ۱۳۱؛ *تاریخ قرآن*، رامیار، ۶۲۸). یا از اینکه گفته می‌شود «بر کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته‌کرده‌اند در آنچه گذشته خورده‌اند، گناهی بر آنان نیست» (مائده، ۹۳)، چه‌بسا استنباط شود که خوردن خمر هم در گذشته بی‌اشکال بوده است و در آینده هم بی‌اشکال است. یا آنجا که گفته می‌شود: «صفا و مروه از شعائر الهی است، چون کسی حج یا عمره بگزارد، بر او گناهی نیست که بین آن دو را بپیماید» (بقره ۱۵۸)، ممکن است چنین استنباط شود که سعی بین صفا و مروه مکروه است. یعنی ترک آن اولیٰ است. حال آنکه این عمل جزو شعائر و مناسک حج و انجام آن واجب است. علت اینکه با تعبیر «نفی جناح» (گناهی و عیب و ایرادی ندارد) بیان شده این است که در محل

تپه‌های صفا و مروه در عصر جاهلیت دو بت بوده است و مسلمانان اندیشناک بوده‌اند که مبادا سعی بین صفا و مروه یادآور خاطرهٔ بت‌پرستی جاهلیت و لذا ناروا باشد. پس پی بردن به حکمت تشریع و یافتن استنباط درست فقهی بدون اعتنا و اتکا به سبب نزول، امکان ندارد. همهٔ قرآن‌پژوهان اهل سنّت و شیعه بر آنند که معرفت به شأن نزول راهی جز نقل روایت صحیح، یعنی احادیث و اخبار صحیح مروی از پیامبر(ص) و صحابه یا معصومین علیهم‌السلام ندارد. یعنی علمی است علی‌الاصول نقلی و تاریخی. اصولیان و قرآن‌پژوهان بر آنند که «خصوص سبب، مانع عموم لفظ یا معنی نمی‌گردد». یعنی با آنکه ممکن است شأن نزول یک آیه یا گروهی از آیات ناظر به مورد خاصّی باشد، ولی محدود و مقید به همان مورد نمی‌شود، و با آنکه مورد و مصداق خاص است (= خصوص سبب)، لفظ یا معنای آن قابل تسرّی و تعمیم به موارد دیگر هم هست (= عموم لفظ یا معنی)؛ نظیر آیهٔ ظهار، یا لعان یا کلاله یا آیهٔ حد قذف (در داستان افک) که ناظر به مورد خاص بوده است ولی برای همهٔ مسلمانان ساری و صادق است. و این بیشتر در آیات‌الاحکام و فقه‌القرآن پیش می‌آید. از آنجا که شأن نزول کاملاً روایی ـ تاریخی است، لذا مفسران و مترجمان و قرآن‌پژوهان برای آنکه پی ببرند که آیا هر آیه یا گروه آیات، اسباب نزولی دارند یا نه، باید به مظان و منابع خاصّ آن مراجعه کنند. این منابع عبارتند از ۱) مجموعه‌های حدیث. ۲) تفسیرهای قرآن، مخصوصاً تفسیرهای روایی که سرشار از احادیث و مأثورات هستند. ۳) کتبی که مستقلاً دربارهٔ شأن نزول تدوین شده که معتبرترین و معروفترین آنها *اسباب‌النزول* اثر واحدی، و *لباب‌النقول فی اسباب النزول* اثر سیوطی است. قرآن‌پژوهان شیعه در عصر جدید، سه اثر در این زمینه تدوین کرده‌اند: الف) *شأن نزول آیات قرآن*، تألیف صدرالدین محلاتی شیرازی؛ ب) *آیات بینات در شأن نزول آیات*، تألیف دکتر محمدباقر محقق؛ ج) *اسباب‌النزول* تألیف حجة‌الاسلام دکتر سیدمحمدباقر حجتی.

۱۶) محکم و متشابه: «محکم» از اِحکام به معنای اتقان است و مراد از کلمه یا آیهٔ مُحکَمه، آن است که معنای آن واضح است و چندوجهی یا مبهم نیست و به قول راغب اصفهانی «چه از نظر لفظ، چه از نظر معنی، شبهه در آن راه ندارد»، مانند اکثر آیات تشریع (آیات‌الاحکام) و مواعظ و آداب و اخلاق قرآن. «متشابه» از تشابه است؛ یعنی همانندی، و همریشه با شبهه و اشتباه است. و عبارت یا آیهٔ متشابه به گفتهٔ راغب اصفهانی «ظاهرش بیانگر باطنش نیست». شیخ طوسی می‌نویسد: «محکم آن است که به خاطر وضوحش بدون قرینه یا دلالت [خارجی] به صرف توجه به ظاهرش مراد از آن دانسته شود... و متشابه آن است که با توجه به ظاهرش مراد از آن دانسته نشود، مگر آنکه قرینه‌ای

[خارجی] بر آن افزوده شود که معنای مراد را برساند» (*تبیان*، ذیل تفسیر آیهٔ ۷ سورهٔ آل عمران). به تعریف دیگر متشابه لفظی است محتمل وجوه معانی که در معرض شک و شبهه است و لذا محتاج به تأویل است؛ و هم قابل تأویل صحیح است و هم تأویل فاسد. مانند اکثر آیات خلق (آفرینش انسان و آسمانها) و تقدیر و صفات و افعال الهی (*التمهید*، ۸/۳). اکثریت عظیم آیات قرآنی محکم، و اقلیت آنها (در حدود دویست آیه ← *التمهید*، ۱۴/۳) متشابه است. بعضی از متکلمان و جدل‌پیشگان با تمسک به آیاتی چون **هذا بیان للناس** (آل عمران، ۱۳۸) و **کتاب احکمت آیاته ثم فصلّت من لدن حکیم خبیر** (هود، ۲) منکر وجود متشابهات در قرآنند، و به‌عکس با تمسک به آیاتی چون **اللّه نَزّلَ احسن الحدیث کتاباً متشابهاً** (زمر، ۲۳) بر آنند که همهٔ قرآن متشابه یا متشابهات است. اخباریه نیز کمابیش همین حرف را می‌زنند و فهم قرآن را جز از طریق اخبار و احادیث معصوم(ع) جایز نمی‌دانند (*التمهید*، ۱۵/۳). قرآن کریم خود به فصیح‌ترین وجهی به وجود محکمات و متشابهات در قرآن تصریح دارد و دربارهٔ هر یک توضیحی می‌دهد: «او کسی است که کتاب [قرآن] را بر تو نازل کرد که بخشی از آن محکمات است که اساس کتاب است و بخش دیگر متشابهات است. اما کج‌دلان برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل [دلخواه خود] پیگیر متشابهات می‌شوند، حال آنکه تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم ــ که می‌گویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است ــ نمی‌دانند» (آل عمران، ۷). بعضی وجود متشابهات را عیب قرآن می‌دانند و می‌گویند اگر تمام آیات و عبارات آن روشن و محکم و بدون «تشابه» بود برتر بود. در پاسخ باید گفت که قرآن در قالب و بر وفق موازین کلام طبیعی انسانی نازل شده است. و در کلام بشری از ساده‌ترین تعبیرات روزمرّه گرفته تا عالیترین تعبیرات و عبارات ادبی و هنری، انواع تعبیرات مجازی و استعاری و تمثیلی و کنایی راه دارد و هر جا که مجاز باشد، لامحاله تشابه و متشابه پیش می‌آید. زمخشری در حکمت وجود متشابهات می‌گوید: «اگر تمامی آیات قرآن محکمات بود، همهٔ مردم از روی آسانگیری به آن اکتفا می‌کردند و از آنچه لازمهٔ بحث و فحص و تأمل و نظر و استدلال است، رویگردان می‌شدند. و هم از آنجا که علما به روشنگری برمی‌خیزند، و ذهن و ضمیر خود را در جست‌وجوی معانی درست و باز بردن متشابهات به محکمات به‌کار می‌اندازند، فواید بسیاری حاصل می‌شود، و علم به پیش می‌رود و کوشندگان در نزد خداوند ارج و اجر افزونتری می‌یابند... و نیز آنگاه که [سرانجام و با بحث و فحص علمی] مطابقهٔ محکم و متشابه برای آنان مسلّم می‌گردد، طمأنینهٔ قلبی‌شان بیشتر و ایمانشان استوارتر می‌شود» (*کشّاف*، ذیل تفسیر آیهٔ ۷

سورهٔ آل عمران). امیرالمؤمنین علی (ع) فرموده‌اند: «**انّ القرآن حمّال ذو وجوه**» (قرآن دربردارندهٔ وجوه معانی گوناگون است). در اینکه متشابهات را باید تأویل کرد، بین اکثر قرآن‌پژوهان مخصوصاً معتزله و شیعه اتفاق نظر است. فقط ظاهرگرایان و بعضی از اشعریان افراطی و حشویه بر آنند که باید از تأویل پرهیزکرد و آیات متشابه را حمل بر معنای ظاهری کرد و در چون و چند آن ژرفکاوی نکرد. چنانکه دربارهٔ یک عده از آیات قرآنی که مربوط به استواء خداوند بر عرش است (از جمله یونس، ۳) مالک‌بن انس گفته است: «استوا معلوم است، و کیفیت آن مجهول است [و ایمان به آن واجب است] و سؤال از آن بدعت است» (*تفسیر قرطبی*، ذیل آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف). حال آنکه خود عرش الهی و استواء خداوند بر آن، و بودن عرش بر آب (هود، ۷) و حمل عرش توسط فرشتگان همه از متشابهات مهم قرآن است و متکلمان و مفسران در اطراف آن و معنای آن، بحث و تحقیق کرده‌اند. دیگر از متشابهات قرآنی، آیات مربوط به «رؤیت الهی» و تعبیرات قرآنی است که در آن از چشم و دست و آمدن خداوند سخن گفته می‌شود. معروفترین کتاب از آثار قدما در زمینهٔ تشریح متشابهات، *متشابه‌القرآن*، اثر قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ ق) متکلم بزرگ معتزلی است. بعضی از آثار قدیمی شیعه عبارتند از: *حقائق‌التأویل* اثر شریف رضی (م ۴۰۶ ق) گردآورندهٔ *نهج‌البلاغة* که فقط مجلد پنجم آن محفوظ مانده و به طبع رسیده است؛ *تفسیر نعمانی* که منسوب به شریف مرتضی (م ۴۳۶ ق) هم هست، هم جداگانه به نام *المحکم و المتشابه* و هم تماماً در مجلد ۹۳ *بحارالانوار* به طبع رسیده است؛ و *متشابه‌القرآن و مختلفه*، تألیف ابن شهرآشوب مازندرانی (م ۵۸۸ ق). در عصر جدید دو اثر از آثار قرآن‌پژوهان شیعه در این زمینه عبارت است از *اضواء علی متشابهات القرآن*، تألیف شیخ خلیل یاسین، و دیگر مجلد سوم از کتاب *التمهید فی علوم القرآن*، تألیف استاد محمدهادی معرفت.

۱۷) تحدی و اعجاز قرآن: کفار مکه وقتی که با دعوت پیامبر (ص) و کلام الهی روبه‌رو شدند، یا از استماع آن خودداری می‌کردند و دیگران را هم بازمی‌داشتند (فصّلت، ۲۶)، یا می‌گفتند «این جز سخن انسان نیست» (مدثر، ۲۵)، یا می‌گفتند «اگر می‌خواستیم همانند این می‌گفتیم. این جز افسانه‌های پیشینیان [= اساطیرالاولین] نیست» (انفال، ۳۱). در اینجاست که خداوند «تحدّی» می‌فرماید، یعنی از منکران و معاندان می‌خواهد که اگر قرآن را غیروحیانی و غیرالهی می‌دانند نظیری برای آن بیاورند (طور، ۳۳-۳۴). همچنین: «یا می‌گویند این [قرآن] را برساخته است؛ بگو اگر راست می‌گویید ده سورهٔ برساخته همانند آن بیاورید، و هر کسی را که می‌توانید در برابر

خداوند، به یاری بخوانید. آنگاه اگر از عهدهٔ پاسخ شما برنیامدند، بدانید که آن به علم الهی نازل شده است...» (هود، آیات ۱۳ و ۱۴)؛ و سرانجام می‌فرماید: «و اگر از آنچه بر بندهٔ خویش فرو فرستاده‌ایم، شک دارید، اگر راست می‌گویید سوره‌ای همانند آن بیاورید، و از یاورانتان در برابر خداوند یاری بخواهید. ولی اگر چنین نکردید ــ که هرگز نخواهید ــ از آتشی که هیزم آن انسان و سنگ است، و برای کافران آماده شده است، بترسید» (بقره، ۲۳ـ۲۴). و این تحدی عام و خطاب به همهٔ انسانها، و اعم از عربها و همهٔ ادوار است. در عصر نزدیک به عصر رسالت و قرون بعدی، عده‌ای از جمله مسیلمهٔ کذّاب، در مقام معارضه با قرآن برآمده‌اند و فقط کلماتی سست‌پیوند، بدون معنای بلند یا حتی معنای عادی، که نه نظیر قرآن است، و نه نظیر کلام متعارف، چیزهایی سرهم‌بندی کرده‌اند. و بدینسان معجزه بودن قرآن تحقق یافته است. زیرا «معجزه عبارت است از امری خارق‌العاده که مقرون به تحدّی و مصون از معارضه باشد و خداوند آن را به دست پیامبرانش ظاهر سازد که دلیل بر صدق رسالت آنان باشد». و مشرکان عرب، برای ابراز مخالفت با پیامبر (ص) دهها جنگ به راه انداختند و سالها خود و جامعه را گرفتار بحران کردند که امری بسیار شاق بود، ولی به راه ساده‌تر که آوردن نظیر قرآن و لذا ابطال دعوی حقانیت آن بود نرفتند. (*التمهید*، محمدهادی معرفت، ۱۶/۴). در معنای اعجاز قرآن چند وجه گفته‌اند: ۱) فصاحت شگرف و بلاغت بی‌مانند که نظیر و بدیلی ندارد [= نظریهٔ اعجاز زبانی]. ۲) موسیقی و آهنگ آن. ۳) بی‌مانندی معارف و تعالیم قرآن. ۴) تشریعات آن که موافق فطرت و عقل سلیم است و سعادت دوجهانی در بر دارد. ۵) براهین آن قاطع و دارای فصل‌الخطاب است. ۶) مشتمل بر اخبار غیبی است، چه غیب مربوط به گذشته، چه آینده. ۷) مشتمل بر اشارات علمی بر اسرار آفرینش است. ۸) استقامت بیان دارد و خالی از تناقض و اختلاف است، با آنکه در هنگامهٔ حوادث بسیار و در طول بیست و سه سال نازل شده است. ۹) قول به اینکه خداوند، دلها و همتهای مخالفان را از آوردن نظیر قرآن، منصرف داشته است [= نظریهٔ صرفه]. معجزات پیامبران پیشین بیشتر حسّی بوده است، ولی قرآن که معجزهٔ الهی و معجزهٔ جاودانه و مستمر اسلام و پیامبر اسلام (ص) محسوب می‌گردد، معجزه‌ای عقلی ـ علمی (فرهنگی) است. به گفته‌ای مشهور، معجزهٔ هر پیامبری مناسب با پیشرفتهای زمانه‌اش بوده است، و چون، در عصر پیامبر ما (ص)، شعر و ادب در میان قوم عرب، هنری والا محسوب می‌گردیده، خداوند برای پیامبر اسلام (ص)، معجزهٔ زبانی ـ ادبی انتخاب فرموده است. از میان وجوه مختلف اعجاز قرآن که برشمردیم، دووجه برجسته‌تر است: الف) اعجاز زبانی ـ ادبی، که

اکثریت قاطع علمای امامیه بر آنند و نیز بسیاری از قرآن‌پژوهان و ادب‌شناسان اهل سنت از جمله جاحظ و قاضی عبدالجبار، و زمخشری و عبدالقاهر جرجانی و سکاکی و قرآن‌پژوه و هنرمند بزرگی چون خواجه شمس‌الدین محمد حافظ. ب) نظریهٔ صرفه. طبق این نظریه اعجاز قرآن‌کریم در خود قرآن و از جمله در فصاحت بی‌نظیر و هنر ادبی ـ زبانی آن نیست، بلکه در این است که خداوند صرف همم فرموده است. یعنی اندیشهٔ کسانی را که قصد برابری و نظیره‌آوری با قرآن کریم داشته‌اند، منصرف گردانده است. از علمای امامیه، سیدمرتضی علم‌الهدی و شیخ مفید طرفدار این نظریه‌اند. اما این نظریّه، نظریه‌ای ضعیف و خدشه‌پذیر است، زیرا ارزش ذاتی و ادبی ـ زبانی و محتوایی و سبکی قرآن را برای معجزه بودن آن کافی نمی‌داند. شاید علت گرایش این بزرگان و نیز نظّام معتزلی (که واضع این نظریه شمرده می‌شود) و ابن حزم ظاهری و برخی دیگر از اشاعره که از نظریهٔ صرفه دفاع می‌کنند، این باشد که نظریهٔ اعجاز زبانی ـ ادبی را نارسا می‌دانند و بر آنند که فی‌المثل آثار ادبی شامخ هر قوم و ملتی معجزه‌آسا و معارضه‌ناپذیر و بی‌همانند است (برای تفصیل دربارهٔ سایر وجوه اعجاز ← مقالهٔ «اعجاز قرآن» نوشتهٔ دکتر اصغر دادبه، در *دایرةالمعارف* تشیع، ۲/۲۶۵ـ۲۶۹. همچنین فصل «اعجازالقرآن» در *البیان* تألیف آیت‌الله خویی. همچنین مجلد چهارم از کتاب *التمهید*، تألیف استاد محمدهادی معرفت که سراسر دربارهٔ تحدّی و اعجاز قرآن است).

۱۸) حدوث و قدم قرآن: یکی از بحثهای کلامی ـ عقیدتی که در اطراف قرآن مجید درگرفته است، بحث در این بوده است که آیا قرآن که *کلام‌الله* است پیوسته با خود صاحب کلام (خداوند) و همانند ذات او قدیم و خلق‌ناپذیر است، یا مانند جهان و همهٔ آفریدگان حادث یا مخلوق است. این بحث از آغاز نضج علم کلام اسلامی پدید آمده است. «تکلّم» از صفات خداوند است و قرآن به آن ناطق است (نساء، ۱۰۳). اشاعره قائل به این‌اند که قرآن «کلام نَفْسی» است و قائم به ذات الهی و قدیم به قدم او و از صفات ذاتی اوست. ولی معتزله و شیعه بر آنند که تکلم الهی از صفات فعلیهٔ اوست و قرآن کلام لفظی و حادث است («حدوث‌القرآن و قدمه» در *البیان* آیت‌الله خویی، ۴۳۲). این مسأله از اصول یا فروع اعتقادی مسلمانان و از ضروریات دین یا مذهب نیست، ولی در قرن سوم هجری بازتاب اجتماعی عظیمی پیدا کرد که آغازش در عصر هارون‌الرشید و اوجش در عهد مأمون و معتصم و واثق و پایانش در عصر متوکل بود. مأمون معتزله‌گرا، تفتیش عقاید شدیدی به نام «محنه» برپاکرد. یعنی امتحان اعتقادی علما (مخصوصاً قضاة و محدثین) در این مورد و واداشتن آنان به اینکه قائل به حدوث قرآن شوند، که در غیر این

صورت آنان را زجر و آزار می‌داد و تحت فشار شدید و محرومیت از بعضی حقوق اجتماعی (شهادت) درمی‌آورد. چنانکه احمدبن حنبل را که قائل به قدم بود، یا مُقر به حدوث نبود، در عصر مأمون آزارها دادند و در عصر معتصم تازیانه زدند [شرح محنه در *تاریخ طبری* در ذیل حوادث سال ۲۱۸ ق مشروحاً آمده است. از منابع جدید دو اثر شایان توجه است: فصلی از کتابی به انگلیسی به نام *کلام مخلوق [یا حادث] خداوند*[1] اثر پیترز؛ فصلی از *تاریخ جمع قرآن کریم* جلالی نائینی؛ همچنین مقالهٔ «محنه» در *دایرةالمعارف اسلام*]. «کلام نفسی»، مانند «حدیث نفس» انسان است (یعنی سخن گفتن درونی انسان بدون آنکه لفظ و صوتی در کار باشد). «کلام لفظی» مانند کلام و سخن گفتن عادی انسان است. اشاعره، چنانکه اشاره شد، کلام الهی را نفسی یعنی جدایی‌ناپذیر از ذات و لذا ازلی و ابدی می‌دانند. اما معتزله و شیعه آن را صفت فعل و جدایی‌پذیر از ذات و تابع ارادهٔ خداوند می‌دانند. یعنی خداوند قبل از وحی قرآن، عالم به قرآن بوده است اما متکلم به آن نبوده است. ابوالحسن اشعری می‌نویسد: «معتزله و خوارج و اکثر زیدیه و مرجئه و بسیاری از رافضه بر آنند که قرآن کلام‌الله است و مخلوق است و [در ازل] موجود نبوده، سپس موجود شده است» (*مقالات الاسلامیین*، ۲۳۱/۲). همو در *الابانة* باب دوم را تماماً به بحث دربارهٔ غیرمخلوق بودن کلام الهی از نظرگاه اشاعره اختصاص داده است. دربارهٔ قدم و حدوث قرآن، آراء فرقه‌ها و مکتبهای کلامی بسیار گونه‌گون است. بعضی بر آنند که بخشی از قرآن، حادث و بخشی قدیم است. بعضی از جمله نسفی و تفتازانی که احتمالاً ماتریدی هستند (در متن و شرح *مقاصد*، ۱۵۲/۴) بر آنند که لفظ قرآن، حادث و معنای آن قدیم است (برای آراء مختلف ← *مقالات الاسلامیین*، ۲۳۱/۲ به بعد).

۱۹) حجیت ظواهر قرآن: «حجیت ظواهر کتاب یا قرآن» مبحث و اصطلاحی است که بیشتر در علم اصول از آن سخن می‌رود. و مراد از آن این است که آیا مخاطبانی که فی‌الجمله فرهنگی دارند و زبان عربی بدانند می‌توانند قرآن را درست بفهمند، یا باید به دیگران یا منابع دیگر رجوع کنند. آیت‌الله خویی در مقاله‌ای تحت همین عنوان می‌نویسد: تردیدی نیست که پیامبر اکرم (ص) برای خود طریقهٔ خاصّی برای تفهیم مقاصدش وضع و اختراع نکرده بود، بلکه با قوم خودش به شیوه‌هایی از تفهیم و تکلم که با آن آشنا بودند، سخن می‌گفت و برای آنان قرآنی آورد که معنایش را بفهمند و در آیاتش تدبّر کنند و اوامرش را انجام دهند و نواهی‌اش را رها کنند و در آیات عدیده این معنی بالصراحه بیان شده است (از جمله سورهٔ محمد، ۲۴؛ سورهٔ زمر، ۲۷؛ سورهٔ شعراء،

---

1. *God's Created Speech*

ب) سنت رسول‌الله(ص) و در عرف شیعه، سنت معصومین علیهم‌السلام. اهل سنت قول صحابی و قول تابعی را نیز جزو مصادر تفسیر می‌شمارند. شیعه در پذیرفتن احادیث تفسیری از صحابه و تابعین تسامح بیشتری دارد تا سایر احادیث آنان. و احادیث تفسیری صحابه‌ای چون ابن‌عباس و ابن‌مسعود و تابعانی چون مجاهد و سعیدبن جبیر را به حسن قبول تلقی می‌کند.

تأویل: لغتاً از اول به معنای رجوع است (*قاموس*). این کلمه در قرآن مجید به‌کار رفته است (آل عمران، ۷؛ نساء، ۵۹ و چند آیهٔ دیگر). در قرون اولیه بین تفسیر و تأویل فرقی نبوده است. چنان‌که حتی طبری همواره در تفسیر خود از کلمهٔ تأویل استفاده می‌کند و مرادش همان تفسیر است. غزالی در مستصفیٰ می‌نویسد: «تأویل گاه در تأویل کلام و معنی به‌کار می‌رود. چنان‌که در مورد آیات متشابه، و گاه در تأویل رؤیا و احلام، چنان‌که در قصهٔ یوسف هست، و گاه در تأویل اعمال، چنان‌که در قصهٔ موسیٰ با رجل صالح (خضر) هست. و اصطلاحاً عبارت است از اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی بی‌آنکه از عادت و عملکرد زبان عربی در تجوّز عدول شود و باید بر وفق قواعد علاقه‌های مجازی باشد، مانند تسمیهٔ شیء به شبه آن یا به سبب آن یا به لاحق آن یا مقارن آن، یا نظایر آن». بعضی تأویل را عبارت از «توجیه متشابهات» دانسته‌اند و «کشف معنای ثانوی کلام که آن را بطن گویند، در برابر معنای آشکار که آن را ظَهر گویند» (*التمهید*، ۲۸/۳). استاد معرفت در تعریف دیگر از تأویل می‌گوید: عبارت است از معنی و مفهوم نهفته و پنهان از ظاهر کلام که نیاز به دلالت صریحی از خارج آن لفظ دارد (*التمهید*، ۳۰/۱ـ۳۱). راغب در *مفردات* می‌گوید: «اکثر استعمال تفسیر در الفاظ است و موارد استعمال تأویل در معانی. تفسیر در *مفردات* الفاظ است و تأویل در جمله‌ها». بعضی گفته‌اند تفسیر با وضع عبارت کار دارد و تأویل با معانی مستفاد از اشارت (*قانون تفسیر*، ۳۱). محمدحسین ذهبی پس از بیان انواع تعریفها و فرقها بین تفسیر و تأویل می‌نویسد: «تفسیر راجع به روایت است، و تأویل راجع به درایت» (*التفسیر والمفسرون*، ۲۲/۱). در لزوم تأویل، هم قرآن ناطق است و هم ائمه(ع) و صحابه و هم قرآن‌پژوهان اعصار بعد، ولی تأویل قرآن کار هرکسی نیست، زیرا تفسیر چنان‌که اشاره شد به دانستن پانزده علم و فن و اخذ از چهار مصدر احتیاج دارد، و تأویل از آن فراتر و دشوارتر است. طبق قرائت شیعهٔ امامیه و بعضی از بزرگان اهل سنت از آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران چنین مستفاد می‌شود که «راسخان در علم» دانای تأویل قرآنند. احادیثی هست که ائمه فرموده‌اند: «ما راسخان در علمیم و تأویل قرآن را می‌دانیم» (← مقالهٔ «تأویل» در همین کتاب). نخستین مفسر قرآن در تاریخ اسلام، شخص پیامبر اکرم(ص) شمرده می‌شوند که

در پاسخ به سؤال صحابه، بسیاری از *مفردات* و تعبیرات قرآنی را تفسیر فرموده‌اند. در کتب احادیث فریقین و نیز در *اتقان* سیوطی (آخرین فصل) نمونه‌های بسیاری از *تفسیر نبوی* منقول است. پس از حضرت رسول (ص)، بزرگترین قرآن‌شناس، حضرت امیرالمؤمنین (ع) است. مبالغه نیست اگر گفته شود که تاریخ تفسیر قرآن به قدمت خود تاریخ قرآن است. و تفسیر بعضی از صحابه مانند ابن‌عباس و بعضی از تابعان، مانند مجاهد، علاوه بر آنکه در دل *تفسیر طبری* به نحو پراکنده محفوظ است، جداگانه هم به طبع رسیده است. تفسیر به دو نوع عمده تقسیم می‌گردد: الف) تفسیر نقلی [= بالمأثور، روایی] که عمدتاً متشکل از احادیث تفسیری است. ب) تفاسیر عقلی [یا درایی] که متکی به احادیث نیست بلکه به بحث عقلی و علمی آزاد می‌پردازد. تفاسیر را طبق موضوعشان نیز شناسایی و طبقه‌بندی می‌کنند. تفاسیر نحوی مانند تفسیر فرّاء و ابوحیان غرناطی، تفاسیر کلامی که اشهر آنها، تفسیر *کشّاف* زمخشری و *مفاتیح‌الغیب* امام فخر رازی است؛ تفاسیر عرفانی، مانند تفسیر سهل شوشتری و سلمی و قشیری و میبدی و ابن‌عربی؛ تفاسیر فقهی مانند *احکام‌القرآن* ابن‌عربی و جصّاص و *کنزالعرفان* سیوری و *زبدةالبیان* اردبیلی.

نخستین تفسیر مهم اهل سنت *جامع‌البیان* طبری (م ۳۱۰ ق) است. در شیعه، تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی (از اعلام قرن سوم و چهارم هجری) و تفسیر *عیاشی* (از اعلام اواخر قرن سوم هجری) یا تفسیر *فرات* کوفی (معاصر کلینی)، که هر سه روایی است، چه‌بسا قدیمی‌ترین تفسیرها بشمار آیند. ولی مهمترین تفسیر در میان تفاسیر اولیهٔ شیعه، *تبیان* شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) است که آمیزه‌ای از شیوهٔ عقلی و نقلی است. در میان اهل سنت چند تفسیر هست که اهمیت علمی بسیاری دارد و خوشبختانه از آنجا که قرآن کریم و قرآن‌پژوهی و علوم قرآن ما بالاتفاق فریقین و وحدت‌بخش مذاهب اسلامی است، شیعیان نیز از دیرباز به تفاسیر اهل سنت توجه و استناد کرده‌اند. اهل سنت نیز (مخصوصاً در عصرهای جدیدتر) به تفاسیر شیعه نظر داشته‌اند. مهمترین تفاسیر اهل سنت پس از تفسیر روایی عظیم طبری عبارتند از: تفسیر میبدی (م ۵۲۰ ق) (=*کشف‌الأسرار و عُدّةالابرار*) که از امهات متون عرفانی به زبان فارسی به‌شمار می‌آید؛ تفسیر کشّاف زمخشری (م ۵۳۸ ق) که مهمترین میراث فکری و مکتبی بازمانده از معتزله است. گفتنی است که *تنزیه‌القرآن عن المطاعن* و *متشابه القرآن* آثار قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ ق)، نیز جزو میراث تفسیرپژوهی معتزله است و هر دو به چاپ رسیده است؛ *تفسیر کبیر* امام فخر رازی (م ۶۰۶ ق) موسوم به *مفاتیح‌الغیب* که علی‌الاطلاق مهمترین تفسیر

کلامی جهان اسلام بر وفق مشرب اشاعره یعنی مکتب رسمی اهل سنت است: تفسیر *قرطبی* (م ۶۷۱ ق)؛ تفسیر نسبتاً کوتاه بیضاوی (م ۶۸۵ ق) موسوم به *انوارالتنزیل و اسرارالتأویل* که قرآن‌پژوهان اهل سنت و شیعه دهها حاشیه بر آن نوشته‌اند؛ تفسیر *روح‌البیان* اسماعیل حقی (۱۱۳۷ ق) که تفسیری است عرفانی به عربی و آکنده از شعر فارسی؛ تفسیر *روح‌المعانی* اثر آلوسی (م ۱۲۷۰ ق)؛ و در عصر جدید تفسیر قاسمی (م ۱۳۳۲ ق) موسوم به *محاسن‌التأویل*؛ تفسیر *المنار* (اثر مشترک شیخ محمد عبده و رشیدرضا)؛ تفسیر *فی ظلال‌القرآن* سیدقطب و دهها تفسیر دیگر (برای اطلاع از تفاسیر جدید ← *تفسیر و تفاسیر جدید*، نوشتهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی، که در پایان آن کتاب‌شناسی مفصل تفسیرهای قرن چهاردهم، اعم از اهل سنت و شیعه آمده است).

تفاسیر عمدهٔ شیعه پس از تفسیرهایی که یاد شد عبارتند از: *مجمع‌البیان* شیخ طبرسی (م ۵۴۸ ق) که خوش تدوین‌ترین و چه بسا مهمترین تفسیر شیعه در طیّ اعصار و قرون است؛ تفسیر ابوالفتوح رازی [=*روض‌الجنان و روح‌الجنان*] (م ۵۵۶؟ ق) که قدیمترین تفسیر فارسی شیعهٔ امامیه است؛ تفسیر *منهج‌الصادقین* ملافتح‌اللّه کاشانی (م ۹۸۸ ق)؛ تفسیر *صافی* اثر ملامحسن فیض (م ۱۰۹۱ ق)؛ و دو تفسیر روایی (مأثور) معروف: یکی تفسیر *برهان* اثر سیدهاشم بحرانی (م ۱۱۰۷؟ ق)، و دیگری *نورالثقلین* اثر حویزی (۱۱۱۲ ق) و تفسیرهای چندگانهٔ شُبر (م ۱۲۴۲ ق). مهمترین تفسیر عرفانی شیعه در قرن چهاردهم تفسیر *بیان‌السعادة*، اثر سلطان علیشاه گنابادی (م ۱۳۲۷ ق) است، و مهمترین و جامع‌ترین تفسیر جدید شیعه که مجموعهٔ متوازنی از تفسیر عقلی و نقلی است تفسیر *المیزان* اثر علامه محمدحسین طباطبایی (م ۱۳۶۰ ش) در بیست جلد است به عربی که به فارسی هم ترجمه شده است (برای تفصیل ← «تفسیر و تفاسیر شیعه» در *دایرةالمعارف تشیع*؛ همچنین کتاب *تفسیر و تفاسیر جدید* که یاد شد).

۲۱) تجوید و ترتیل: به تعریفی ساده، تجوید علم و قواعد درست خواندن، و ترتیل، هنر درست‌خوانی قرآن مجید است. تجوید از علوم شرعی و علوم قرآنی است. قدمت آن به عصر رسول‌اللّه(ص) و مواظبت ایشان بر ادای درست کلمات قرآنی و آموختن درست‌خوانی قرآن بازمی‌گردد. امت اسلامی همچنانکه به فهم معانی قرآن و اقامهٔ حدود آن متعبد بوده‌اند، به درست خواندن الفاظ و اصطلاحاً اقامهٔ حروف آن هم به صفتی که از ائمهٔ قرائت دریافت می‌کردند، کوشا بودند و این تلقّی شفاهی سینه به سینه از طریق قاریان و مُقریان و نهایتاً به سنت و قرائت رسول

اکرم(ص) منتهی می‌شده است که مخالفت با آن یا عدول از آن جایز نیست و تشبه به آن و پیروی هرچه دقیق‌تر از آن، هدف اعلای علم تجوید است. تجوید از شعب علم قرائت است. فرق آن با قرائت این است که علم قرائت متصدی ضبط صحیح کلمات قرآن است که هم اعراب آن درست باشد و هم ثبت و ضبط کلمات که مثلاً «طلح» درست است یا «طلع». اما تجوید بعد از علم قرائت و ضبط متن مجال ظهور می‌یابد و به ادای شفاهی درست کلمات مربوط می‌گردد. ابن‌الجزری (م ۸۳۳ق) قرآن‌شناس و قرائت‌پژوه معروف در تعریف دیگری از تجوید می‌نویسد: «تجوید آرایهٔ تلاوت و پیرایهٔ قرائت است و عبارت است از اعطای حقوق حروف به آنها و حفظ ترتیب و مراتب آنها و بازآوردن حرف به مخرج و اصل آن و پیوستن آن به نظیرش و تصحیح تلفظ و تلطیف نطق با نظر به صیغه و ساختمان هر کلمه بدون اسراف و تکلف و افراط» (*النشر*، ابن‌الجزری، ۲۱۱/۱). مبحث وقف و ابتدا هم از مباحث تجوید است و وقف یعنی درنگ کردن و در اصطلاح تجوید جدا ساختن کلمه است از مابعدش (برای تفصیل ← مقالهٔ «تجوید» در همین کتاب). ترتیل یعنی هنر درست و شمرده و شیوا خواندن قرآن مجید و در قرآن چند بار و روشن‌تر از همه در آیهٔ سوم سورهٔ مزمّل به آن توصیه شده است: **و رتّل القرآن ترتیلاً** (و قرآن را شمرده و شیوا بخوان). وقتی دربارهٔ همین آیهٔ قرآنی از امیرالمؤمنین(ع) پرسیدند فرمود: «**الترتیل تجویدالحروف و معرفةالوقوف**» (ترتیل، خوب اداکردن حروف و آشنایی به وقفهای قرآن است) (*النشر*، ابن‌الجزری، ۲۰۹/۱). همین ابن‌الجزری در تعریف ترتیل می‌نویسد: «پیوسته و آهسته خواندن بدون شتاب است و قرآن بدون شتاب و به‌تأنی نازل شده است» [و باید به همان نحو با تأنی خوانده شود] (پیشین، ۲۰۷/۱ـ۲۰۸) (برای تفصیل ← مقالهٔ «ترتیل» در همین کتاب).

۲۲) قصص قرآن: یکی از مضامین سراسری و تکرارشوندهٔ قرآن مجید، قصص انبیا و اقوام و نیز سایر قصه‌هاست، که غالباً دربردارندهٔ نکته‌ها و عبرتهاست. بررسی و شناخت قصه‌های قرآنی، خود یک شعبه از علوم قرآنی را تشکیل می‌دهد. چنان‌که در اشاره به سبک قرآن مجید گفته شد، بیان قرآنی پیگیر، دنباله‌دار، پیوسته و متحدالمضمون نیست، بلکه همچون دسته گلی است از گلهای رنگارنگ، و تلفیقی است از مضامین متعدد و بندرت یک داستان از آغاز تا انجام به دنبال هم می‌آید. استثناهای معروف یعنی بیان سراسری، عبارت است از داستان حضرت یوسف(ع) و برادرانش که به‌صورت یکپارچه سراسر سورهٔ یوسف را دربرمی‌گیرد. و داستان موسی در سورهٔ طه، و داستان داود(ع) در سورهٔ «ص» و داستان سلیمان(ع) در سورهٔ نمل، یا نوح(ع) در سورهٔ نوح، یا هود(ع) در سورهٔ هود. ولی داستان یونس در سورهٔ یونس حتی به اندازهٔ چند آیه هم نیست. و

داستان ابراهیم(ع) فقط در سورهٔ ابراهیم نیست. و در سورهٔ ابراهیم، فقط داستان ابراهیم(ع) نیست، بلکه مضامین و قصص دیگر هم هست. و بقیه و بلکه عمدهٔ داستان ابراهیم(ع) را باید در سورهٔ بقره و سوره‌های دیگر یافت. اشاره به ابراهیم(ع) در ۱۵ سورهٔ قرآن پراکنده است (*فرهنگ موضوعی قرآن*، ذیل «ابراهیم»). یا همچنین داستان موسی(ع) در ۲۱ سوره پراکنده است (پیشین، ذیل «موسی»). نیز گفتنی است که قصص قرآن، اعم از قصص انبیا است. یعنی در قرآن، داستانهایی جز قصص انبیا هم هست. از جمله داستان اصحاب کهف در سورهٔ کهف، یا داستان قارون در سورهٔ قصص. بعضی شخصیتها یا اعلام قصص قرآن عبارت است از: آدم، آزر، ابلیس، ادریس، ارم ذات‌العماد، اسحاق، اسماعیل، اصحاب‌الاخدود، اصحاب‌الرّس، اصحاب‌الرقیم (که با اصحاب کهف یکی است)، اصحاب السبت، اصحاب‌السفینه، اصحاب‌الصفه (بدون بردن نام آنها)، اصحاب‌الفیل، اصحاب‌القریه، اصحاب‌الکهف، بنی‌آدم، بنی‌اسرائیل، تُبّع، ثمود، جالوت، جن، حواء (بدون بردن نام)، حواریون، خضر (رجل صالح)، داود، ذوالقرنین، ذوالکفل، روم، زکریا، زلیخا (بدون اسم)، زیدبن حارثه، زینب بنت حجش (بدون اسم)، سامری، سبأ، سَحَره، سلیمان، شعیب، صالح، طالوت، عاد، عُزیر، عیسی‌بن مریم، فرعون، قارون، کنعان‌بن نوح (بدون اسم)، لقمان، لوط، حضرت محمدبن عبداللّه(ص)، مدین، مریم، مؤتفکات (شهرستانهای لوط)، موسی، نصاریٰ، نمرود، نوح، هابیل و قابیل، هاروت و ماروت، هارون، هامان، هود، یأجوج و مأجوج، یحیی، یعقوب، یونس، و یهود (برای تفصیل ← *فرهنگ موضوعی قرآن*، ذیل «قصص قرآن»).

بعضی از قصص قرآن، مانند قصهٔ آدم و ابلیس و موسی و فرعون و عیسی و مریم و توفان نوح درکتاب مقدس (عهد عتیق) هم سابقه دارد، که هم قرآن و هم تاریخ فرهنگ رسمی اسلام و شیعه، حضرت رسول(ص) را بی‌خبر از آنها می‌داند. در قرآن تصریح شده است که پیامبر(ص) فقط از طریق وحی از آنها باخبر شده و آنها را دریافت‌کرده است (از جمله آل عمران، ۴۴؛ هود، ۴۹؛ یوسف، ۱۰۲؛ شوری، ۵۲) و می‌فرماید: «به‌خوبی می‌دانیم که ایشان می‌گویند همانا بشری او را آموزش می‌دهد. [این سخن درست نیست چراکه] زبان کسی که اینان کژاندیشانه ادعا می‌کنند گنگ و بیگانه است و این زبان [زبان قرآن] عربی [شیوا] روشن است» (نحل، ۱۰۳). به هر حال اگر قصه‌شناسان یا مستشرقان، نظری جز این داشته باشند، مورد قبول مسلمانان و قرآن‌پژوهان مسلمان نیست. گفتنی است که بعضی از صحابه که ابتدا از اهل کتاب (غالباً یهودی) بودند، سپس اسلام آورده بودند، پس از نزول قصص قرآن برای شرح و بسط آن قصص، شرح و

بسطهایی از فرهنگ خود، نقل می‌کردند که به آنها در مورد یهود اسرائیلیات و در مورد نصاریٰ نصرانیات گفته می‌شود و غالباً از وهب‌بن منبّه، کعب‌الاحبار، و عبداللّه‌بن سلّام نقل شده و در بعضی تفاسیر قرآن راه یافته است و در مورد روا یا ناروا بودن آنها احادیث مختلفی نقل شده است. (← «اسرائیلیات» در *دایرةالمعارف تشیع*).

قرآن‌پژوهان برای قصص قرآن فوایدی برشمرده‌اند: ۱) قصص انبیا جزو برترین معارف آن روزگار بوده است، و چیزی که جز بعضی از راسخان در علم از اهل کتاب، از آن اطلاع نداشتند، از طریق وحی به پیامبر(ص) می‌رسید و دستمایهٔ تحدّی آن حضرت(ص) بود، و ضمناً نشان می‌داد که عربها با اسلام و این اخبار و قصص از «فرهنگ» جاهلیت به در آمده‌اند. ۲) معرفت به تاریخ گذشتگان. ۳) شناخت چون و چند حرکات [و به قول امروزیها فلسفهٔ] تاریخ. ۴) موعظه و تهدید مشرکان. ۵) این قصص غالباً با اسلوب محاوره بیان می‌شد که سبک و شیوه‌ای بکلی تازه در ادب عرب، و مایهٔ اعجاب و تحسین شنوندگان، و جزو مبانی هنر و اعجاز ادبی قرآن بود. ۶) پند و عبرت‌گرفتن از سرگذشت پیشینیان و سبب هلاک آن، که غالباً شرک و فساد و طرد انبیاء عظام الهی بوده است. ۷) آموختن به مسلمانان که «برّ و بحر وسیعست و آدمی بسیار» و فواید دیگر (← *اصول‌التفسیر و قواعده*، نوشتهٔ خالد عبدالرحمن العک، ۶۸ـ۷۰).

پس از احادیثی که دربردارندهٔ شرح و بسط قصص انبیا و نیز اسرائیلیات است، کهنترین منابع قصص قرآن، عبارت است از *تاریخ طبری*، و تواریخ دیگر مانند یعقوبی و مسعودی؛ *عرائس المجالس فی قصص الانبیاء*، اثر ابواسحاق احمد ثعلبی (م ۴۲۷ ق)؛ *قصص‌الانبیاء* کسائی؛ و تفاسیر قرآن از جمله ترجمهٔ *تفسیر طبری*، قصص برگرفته از *تفسیر سورآبادی*؛ *قصص‌الانبیاء* نیشابوری؛ تحقیق در *تفسیر ابوالفتوح رازی*، به کوشش عسکر حقوقی که جلد سوم آن تماماً نصوص قصص قرآن برگرفته از همین تفسیر است؛ و دیگر از آثار قرآن‌پژوهان شیعه، *قصص‌الانبیاء* قطب‌الدین راوندی (به کوشش غلامرضا عرفانیان یزدی که در مقدمهٔ تصحیح خود از این اثر ۱۷۴ کتاب در قصص قرآنی و قصص‌الانبیاء را معرفی کرده است). همچنین: *قصص قرآن* صدرالدین بلاغی؛ *اعلام قرآن* محمد خزائلی؛ *تاریخ انبیا*، تألیف و ترجمهٔ سیدمحمد باقر موسوی و علی‌اکبر غفاری که ترجمه و توسعه و تهذیب *قصص‌القرآن*، تألیف محمداحمد جادالمولی [و دیگران] است؛ و اثری ارزشمند به نام *دراساتٌ فنیة فی قصص‌القرآن*، اثر محمود بستانی.

۲۳) فقه یا احکام قرآن: قرآن مجید که در اصطلاح فقه و اصول به آن «کتاب» می‌گویند،

اولین و مهمترین مصدر تشریع احکام و منشأ فقه اسلامی است. «قرآن، جامع قوانین الهی و معیار سنجش اخبار و احادیث بوده و خواهد بود و بر همین اساس است که از زمان نزول بر پیامبر اکرم(ص) تا به امروز و برای همیشه به عنوان اولین مرجع احکام مورد توجه فقهای اسلامی بوده و خواهد بود و تاریخ فقاهت و اجتهاد، خود گواه این مدعاست» (*منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، نوشتهٔ محمدابراهیم جناتی، ۶). معروف است که آیات فقهی یا آیات‌الاحکام در قرآن مجید در حدود پانصد آیه است (پیشین، ۱۳، ۱۴). ولی استنباط از قرآن، نیاز به معارف بسیار و احاطه بر علوم زبانی و ادبی (از جمله لغت و نحو و معانی و بیان) و علوم قرآن (از جمله شناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و اسباب نزول) و علوم شرعی و مبادی فقه و اصول دارد تا فی‌المثل محقق دریابد که هر امری در قرآن حاکی از وجوب نیست، و هر وجوبی با امر بیان نمی‌شود و گاه نهی در قالب نفی و اخبار جانشین انشاء است. عملاً اگر کسی به درجهٔ اجتهاد نرسیده یا لااقل قریب‌الاجتهاد نباشد، استنباط فقهی‌اش از قرآن، اتقان و اعتبار علمی ندارد. همین است که مسأله حجیت ظواهر قرآن را که پیشتر هم از آن بحث کردیم، به‌آسانی نمی‌توان پذیرفت (نیز ← «در حجیت کتاب»، در *اصول فقه*، تألیف محمد رشاد، ۲۰۰). مراد از این تردید، تأیید یا تقویت موضع اخباریان نیست که کتاب را به شرط سنت و فقط از طریق سنت قابل فهم می‌دانند، غافل از آنکه ائمهٔ اطهار، علیهم‌السلام، قرآن را میزان و محک صدق اخبار منقول از خود شمرده‌اند، بلکه مراد ما تأیید موضع اصولیان و بیان ضرورت و اهمیت اجتهاد است. و نهایتاً چنانکه محققان گفته‌اند قرآن مجید با آنکه قطعی‌الصدور است، ظنی‌الدلالة است (نیز ← *اصول فقه*، مظفر، ترجمهٔ علیرضا هدایی، ۲/۴۷ـ۴۸). فقها و قرآن‌پژوهان فقهی‌مشرب همهٔ مذاهب اسلامی، کتب بسیاری در فقه قرآن یا احکام‌القرآن تألیف کرده‌اند. قدیمی‌ترین آنها *آیات‌الاحکام* اثر محمدبن سائب کلبی است (م ۱۴۶ق) و از امهات متونی که در این زمینه موجود و مدار تحقیق و مراجعه است، این آثار است: *فقه‌القرآن*، تألیف قطب راوندی (م ۵۷۳ق)؛ *کنزالعرفان فی فقه‌القرآن*، تألیف فاضل مقداد سیوری (م ۸۲۶ق) که تحت عنوان *تفسیر شاهی* به فارسی درآمده است؛ *زبدةالبیان*، تألیف مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ق)؛ *قلائد الدرر فی آیات‌الاحکام بالاثر*، تألیف احمدبن اسماعیل جزائری (م ۱۱۵۰ق)؛ *مسالک‌الافهام فی تفسیر آیات‌الاحکام*، تألیف فاضل جواد کاظمی (اواسط قرن یازدهم هجری)؛ *آیات‌الاحکام*، تألیف محمدباقر قایینی (م ۱۳۵۲ق). و در عصر جدید دو اثر خوش‌تدوین در این زمینه از سوی دانشمندان شیعه عرضه گردیده است. نخست، *ادوار فقه* (مجلد دوم) اثر محمود شهابی،

دیگر *احکام قرآن*، اثر محمد خزائلی (نیز ← منابع اجتهاد پیشگفته، ۹ـ۱۰ که ۳۲ اثر از آثار فقهای شیعه و دهها اثر از فقهای سایر مذاهب اسلامی را معرفی کرده است).

۲۴) ترجمهٔ قرآن: دربارهٔ جواز ترجمهٔ قرآن، قرنها بین علما و فقهای مذاهب اسلامی بحث و اختلاف نظر بوده است و چون اغلب فقها و ائمهٔ اربعهٔ اهل سنّت (جز ابوحنیفه که قول اولش بر جواز بوده، سپس آن را موکول به ندانستن عربی کرد) حکم داده‌اند که خواندن فاتحه و سوره در نماز جز به عربی روا نیست، بعضی استنباط کرده‌اند که شاید اصولاً ترجمهٔ قرآن به هیچ زبانی روا نیست. اما سابقهٔ ترجمهٔ قرآن بسیار کهن است و معروف است که سلمان فارسی **بسم‌اللّٰه الرحمن الرحیم** را به «نام یزدان بخشاینده» ترجمه کرده بوده است (*تاریخ قرآن*، رامیار، ص ۶۵۳). در این زمینه قولی مهم وجود دارد. سرخسی در کتاب *المبسوط* (قاهره، ۱۳۲۴ ق، ۳۷/۱) می‌نویسد: «اهل فارس نامه‌ای به سلمان فارسی نوشتند که فاتحه را برای آنان به فارسی بنویسد، و نوشت. آنگاه آنان آنچه را که نوشته بود در نماز می‌خواندند، تا زبانشان نرم [و قادر به تلفظ عربی] شد. و این امر را به نبی اکرم (ص) عرض کردند، حضرت انکاری نفرمودند». عبداللطیف طیباوی (۱۹۱۰ـ۱۹۸۱) مقالهٔ پرباری تحت عنوان «احکام ترجمةالقرآن الکریم و تاریخها» نوشته است (← *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، المجلد الرابع و الخمسون، الجزء الثالث، شعبان ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م، صص ۶۳۵ـ۶۶۰). طیباوی با نقد تاریخی و اظهار اینکه در عهد رسول‌الله (ص) ایرانیها اسلام نیاورده بودند، تا چنین مشکلی برایشان پیش آید، این قول را رد می‌کند. استاد محمد حمیدالله که استدراکاتی بر مقالهٔ طیباوی در همان نشریه (المجلدالخامس و الخمسون، الجزءالاول، صفرالخیر ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م، صص ۳۶۲ـ۳۶۵) نوشته است، نقد و جرح طیباوی را در این مورد رد می‌کند و می‌گوید در روایت «بلاد فارس» نیامده است، بلکه «قوم من‌الفرس» آمده است و بین صحابه و بین بسیاری از ساکنان یمن، ایرانیان مسلمان بسیار بوده‌اند. ابوحنیفه نخستین فقیه بزرگی است که به جواز قرائت قرآن به فارسی در نماز فتوا داده است، و بر مبنای رأی او بعضی از یارانش به جواز ترجمهٔ قرآن در نماز به زبانهای دیگر از جمله ترکی، هندی، سریانی و عبری رأی داده‌اند. ابویوسف و شیبانی، معاصران ابوحنیفه، با او مخالفت ورزیده و قرائت قرآن را به فارسی فقط برای کسی که عاجز از قرائت عربی باشد، تجویز کرده‌اند. بعضی از محققان نیز بر آنند که ابوحنیفه بعدها از قول خود بازگشته است (← *الهدایة فی‌الفروع*، تألیف علی‌المرغینانی، هند، ۱۳۰۲ ق، ۸۶/۱). از قدما، سیوطی و از معاصران، محمدرشید رضا در تفسیر *المنار* (۳۱۳/۹، ۳۱۹ـ۳۲۰) قائل به رجعت

ابوحنیفه از حکم خود شده‌اند. گویا پیروان ابوحنیفه در گذشته و حال به این جواز عمل نکرده‌اند و همواره نماز را به عربی خوانده‌اند. قوی‌ترین حجت طرفداران ترجمهٔ قرآن این است که خداوند می‌فرماید: **لایکلف الله نفساً الّا وسعها** (بقره، ۲۸۵). با این وصف، شافعی چنین حکم داده است که قرائت قرآن جز به عربی جایز نیست، زیرا قرآن به این زبان نازل شده و به زبان دیگر، و در ترجمه، دیگر قرآن نیست؛ و معجزه بودن قرآن منوط به عربی بودن آن است؛ و چون به زبان دیگر ترجمه شود، صفت اعجازش از بین می‌رود. ولی کسی که عاجز از قرائت به عربی باشد، باید در نماز به جای قرائت سوره‌های قرآن، تسبیح یا تهلیل بگوید (← مقالهٔ طیباوی، پیشگفته، صص ۶۴۰ـ۶۴۱) جاحظ بر آن است که ترجمهٔ شعر عربی ممکن نیست، زیرا چون حکمت عرب (شعر عربی) به غیرعربی برگردد، اعجاز و هنرش بر باد می‌رود. سپس می‌گوید که ترجمهٔ قرآن از شعر هم دشوارتر و خطرات آن بزرگتر است (← *کتاب‌الحیوان*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۳ق، ۱/۷۴ـ۷۷). اخوان‌الصفا هم قائل به ترجمه‌ناپذیری قرآن‌اند (← *رسائل اخوان‌الصفا*، قاهره، ۱۳۴۷ق / ۱۹۲۸م، ۱۵۳/۳، ۱۷۱، ۳۵۳). در عصر جدید محمدرشید رضا قائل به غیرممکن بودن ترجمهٔ دقیق قرآن به هر زبان دیگر، و لزوم جهد بلیغ هر مسلمان برای حفظ بعضی سوره‌های قرآن برای قرائت در نماز است، ولی جز در مورد نماز، ترجمهٔ آزاد یا تفسیری یا نقل به معنی را بی‌اشکال می‌داند. و شیخ مصطفی المراغی، شیخ جامع‌الازهر و صاحب تفسیر معروف، بر وفق مذهب حنفی، قرائت ترجمهٔ حروف به حرف قرآن را به زبانهای دیگر در نماز جایز می‌دانست و ترجمهٔ قرآن را به زبانهای دیگر مفید می‌شمرد و تشویق می‌کرد، چنانکه به پیکتال که اصلاً انگلیسی بود و اسلام آورده بود، در ترجمهٔ قرآنش به انگلیسی مدد می‌رساند. از سوی دیگر علمای شیعه، جز در مورد نماز، همواره طرفدار جواز و لزوم ترجمهٔ قرآن بوده‌اند (از جمله ← رأی و نظر صریح آیت‌الله خویی در *البیان*، تعلیقهٔ ۵). ترجمهٔ قرآن به فارسی گویا (قطع نظر از یک ترجمهٔ کهن سندی که محفوظ نمانده است) قدیمی‌ترین و نخستین ترجمهٔ قرآن به زبان دیگر است و بیش از هزار سال پیشینه دارد. تاکنون قدیمترین ترجمهٔ فارسی، ترجمهٔ *تفسیر طبری* دانسته می‌شد، که در اواسط قرن چهارم هجری در ماوراءالنهر، به دستور منصوربن نوح سامانی، و تجویز علمای عصر، صورت گرفته است. اما ترجمهٔ معروف به *قرآن قدس* که در سالهای اخیر به کوشش دکتر علی رواقی انتشار یافته است، از آن هم کهن‌تر می‌نماید. ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس، که تصحیح و طبع آن نیز به کوشش دکتر رواقی انجام گرفته، ترجمه‌ای ناقص امّا بسیار ارزشمند، از حدوداً اوایل قرن پنجم هجری است.

«ترجمهٔ قرآن مورخ ۵۵۶ ق» به کوشش دکتر محمدجعفر یاحقی انتشار یافته است. محمدآصف فکرت فهرست *توصیفی نسخ خطّی قرآنهای مترجم* (ترجمه‌دار) کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی را که جلد اول آن، معرفی ۳۲۶ ترجمه را در بر دارد، منتشر کرده است. ترجمه‌های کهن دیگر که در دل تفاسیر آمده است عبارتند از: ترجمهٔ مندرج در تفسیر *تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للاعاجم*، تألیف عمادالدین طاهر اسفراینی (م ۴۷۱ ق) مشهور به شهفور که به کوشش آقای نجیب مایل هروی نزدیک به انتشار است؛ ترجمهٔ مندرج در تفسیر قرآن مجهول‌المؤلف، مشهور به «تفسیر کمبریج» (به خاطر آنکه تنها نسخهٔ ناقص بازمانده از آن در کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج محفوظ بوده است) که به کوشش دکتر جلال متینی در ۲ مجلد انتشار یافته است؛ ترجمهٔ *تفسیر سورآبادی* [= ابوبکر عتیق نیشابوری] که ترجمهٔ آیات و قصص قرآنی آن به کوشش استاد یحیی مهدوی و مهدی بیانی در دو مجلد انتشار یافته است، وکلِّ تفسیر به همت آقای علی‌اکبر سعید سیرجانی در دست طبع است. گفتنی است که سورآبادی در سال ۴۹۴ ق درگذشته است؛ ترجمهٔ قابل توجه و مهمّ دیگری که باز در دل تفسیر محفوظ مانده است، ترجمهٔ مندرج در تفسیر نوبت اول *کشف‌الأسرار و عُدّةالابرار*، اثر ابوالفضل میبدی (م ۵۲۰ق) است که بر مبنای گسترش امالی تفسیری خواجه عبدالله انصاری تدوین شده است. پس از آن، ترجمهٔ مندرج در تفسیر ابوالفتوح رازی شایان ذکر است. پس از ترجمه‌های مندرج در تفسیر *منهج‌الصادقین* ملافتح‌الله کاشانی و تفسیر *جلاءُالاحزان* [= *تفسیر گازر*]، که اهمیت طراز اولی ندارند، به یک ترجمهٔ بسیار شیوا می‌رسیم: ترجمهٔ شاه‌ولی‌الله دهلوی (م ۱۱۷۶ یا ۱۱۷۹ ق) که بارها در هند و پاکستان به طبع رسیده است. از سراسر عصر قاجار یک ترجمهٔ قابل توجه باقی مانده است که به قلم محمدطاهر مستوفی شیبانی معروف به بصیرالملک است که از رجال فرهنگی و درباریان ناصرالدین‌شاه بوده است. این ترجمه بارها، از جمله در سال ۱۳۴۴ ش از سوی انتشارات محمدحسن علمی به طبع رسیده است.

در عصر جدید نخستین ترجمهٔ مهمّ قرآن مجید، ترجمهٔ عبدالحسین آیتی معروف به آواره (۱۲۸۸ـ۱۳۷۱ ق) است که در جوانی از سلک روحانی به‌در آمد و به بهائیه گرایش یافت و کتاب *الکواکب الدریة فی مآثرالبهائیة* را در تاریخ بهائیت نوشت و از مبلغان طراز اول این فرقه گردید. سپس از ناراستیهایی که دید سرخورد و از بهائیت تبرّی جست و کتاب *کشف‌الحیل* (۳ جلد، ۱۳۱۰ ش) را در ردّ بهائیت و بیان پشیمانی خود نوشت. ترجمهٔ او از قرآن مجید *کتاب نُبی* یا *قرآن فارسی* نام داد (۳ جلد، یزد، ۱۳۲۴ـ۱۳۲۶ ش).

(دربارهٔ او ← *دایرةالمعارف* تشیع، ۲۴۱/۱_۲۴۲).

بهترین و شاید آخرین ترجمهٔ تحت‌اللفظی قرآن در عصر جدید، ترجمهٔ محمدکاظم معزّی است که بارها تجدید چاپ یافته است. مرحوم محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای (۱۳۱۸_۱۳۹۳ ق / ۱۳۵۲ ش) از عرفا و شعرا و علمای ذوفنون معاصر در حدود سالهای ۱۳۲۰ ش ترجمهٔ خوشخوانی از قرآن‌کریم به دست داد. به‌تحقیق هیچ ترجمه‌ای از ترجمه‌های جدید قرآن این‌چنین با استقبال عظیم مردم مواجه نشده که بارها به تجدید چاپ رسیده است. حسن و عیب این ترجمه یک چیز و آن افزودن و مزج تفسیر با ترجمه است. با وجود این اقبال بی‌سابقهٔ مردم، قرآن‌پژوهان این ترجمه را آکنده از اغلاط علمی می‌دانند (برای تفصیل ← نقد بسیار مفصل بهاءالدین خُرّمشاهی بر این ترجمه در کتاب حاضر).

در عصر جدید که اصولاً صناعت ترجمه بهبود کلی یافته است، ترجمهٔ تحت‌اللفظی قرآن مجید نیز موقوف شده است. ترجمهٔ مرحوم ابوالقاسم پاینده (۱۲۹۰_۱۳۶۳ ش) نویسنده و مترجم پرکاری که ترجمهٔ *تاریخ طبری* یکی از کارهای اوست، ترجمه‌ای متین و استوار است ولی خالی از اغلاط نیست؛ علامه محمد فرزان نقد مفصل و عالمانه‌ای بر آن نوشته است. تا پیش از انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷ ش) دو ترجمهٔ قابل توجه از قرآن نیز داریم: ترجمهٔ حکمت آل آقا؛ و ترجمهٔ زین‌العابدین رهنما (همراه با توضیحات در پای صفحه، در ۴ مجلد). پس از انقلاب اسلامی توجه به ترجمهٔ قرآن در ایران بالا گرفته است و چندین ترجمه انتشار یافته است. از جمله ترجمهٔ جلال‌الدین فارسی؛ ترجمهٔ محمدباقر بهبودی با عنوان *معانی القرآن* که ارزش علمی آن نازل است، ولی از نظر احتوا بر تفسیر همانند ترجمهٔ قمشه‌ای است (← نقد بهاءالدین خُرّمشاهی بر این دو ترجمه در کتاب حاضر؛ همچنین ← نقد محققانهٔ حسین استادولی بر ترجمهٔ بهبودی در مجلهٔ مترجم، ویژهٔ ترجمهٔ قرآن، ۱۳۷۲ ش). همچنین ترجمهٔ ابوالقاسم امامی؛ ترجمهٔ محمد خواجوی (← نقد خُرّمشاهی در کتاب حاضر). ترجمه‌ای که بیشتر از سایر ترجمه‌های جدید از استقبال مردم برخوردار بوده است، ترجمهٔ شیوای عبدالمحمد آیتی است (← نقد خُرّمشاهی در کتاب حاضر). چند ترجمهٔ دیگر نیز به قلم سید جلال‌الدین مجتبوی، علی‌اصغر حلبی، محمدمهدی فولادوند، محمدحسین روحانی و بهاءالدین خُرّمشاهی (همراه با توضیحات و واژه‌نامهٔ عربی ـ فارسی) در مراحل مختلف طبع و نزدیک به انتشار است.

طبق آمار منتشرشده در «کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید» (به انگلیسی، ویراستهٔ اکمل‌الدین احسان‌اوغلی، طبع استانبول) که کتاب‌شناسی ترجمه‌های قرآن را به هر زبان، از سال

۱۵۱۵ م تا ۱۹۸۰ م در بر دارد، قرآن مجید از آغاز تا زمان تألیف این کتاب‌شناسی (۱۹۸۰ م) به ۶۵ زبان ترجمه شده است. روی هم رفته مشخصات کتابشناختی ۲,۷۶۲ ترجمه و تفسیر قرآن (به اعتبار اینکه در بر دارندهٔ ترجمه است) در این اثر آمده است. قدیمی‌ترین ترجمهٔ قرآن به زبانهای اروپایی، ترجمهٔ انگلیسی ناقصی است که در سال ۱۵۱۵ م منتشر شده، ولی نخستین ترجمهٔ کامل به زبان لاتین است که در سال ۱۵۴۳ م انتشار یافته است. بهترین ترجمه‌های فرانسوی قرآن، ترجمهٔ کازیمیرسکی و ترجمهٔ بلاشر است. بهترین ترجمه‌های آلمانی قرآن، ترجمهٔ اولمان، ترجمهٔ هنینگ، و اخیراً ترجمهٔ همراه با توضیحات و واژه‌نما (کنکور دانس) اثر رودی‌پارت است. در *دایرةالمعارف اسلام* (در پایان مقالهٔ «قرآن») از هشت ترجمهٔ قرآن به روسی یاد شده است. آخرین و بهترین ترجمهٔ قرآن به روسی، که در مقالهٔ مزبور به آن اشاره شده است، ترجمهٔ اسلام‌شناس شهیر روسی کراچفسکی است (۱۹۶۳ م). نظر به اهمیت بیشتر زبان انگلیسی، در اینجا به ترجمه‌های انگلیسی قرآن مبسوط‌تر می‌پردازیم. ذیلاً ۳۴ ترجمهٔ کامل قرآن مجید را که به قلم مسلمانها و نیز غیرمسلمانها به انگلیسی درآمده است، با اشاره‌ای کوتاه به هریک، یاد می‌کنیم.

الف) ترجمهٔ انگلیسی مسلمانها از قرآن: ۱) ترجمهٔ محمد ابوالحکیم‌خان (پاتیالا، ۱۹۰۵ م، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و دارای تمایلات قادیانی است). ۲) میرزاحیرت دهلوی (دهلی، ۱۹۱۲ م؛ نثر ترجمه ضعیف است). ۳) ابوالفضل میرزا (الله‌آباد، ۱۹۱۲ م، همراه با اندکی یادداشت). ۴) محمد مارمدوک ویلیام پیکتال (لندن، ۱۹۳۰ م؛ دارای نثر فاخر و سبک کتاب مقدس است. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰ م، ۲۴ بار به طبع رسیده است. از بهترین ترجمه‌های انگلیسی قرآن است). ۵) عبدالله یوسف علی (لاهور، ۱۹۳۴ـ۱۹۳۷. این ترجمه تا سال ۱۹۸۸ م، ۳۵ بار به چاپ رسیده است؛ دارای یادداشتهای توضیحی بسیار در پای صفحات. از بهترین ترجمه‌های قرآن به انگلیسی). ۶) عبدالمجید دریابادی (لاهور، ۱۹۴۱ـ۱۹۵۷ م، همراه با یادداشت. ترجمه‌ای است دقیق با نثر انگلیسی خوب). ۷) علی احمدخان جولندری (لاهور، ۱۹۶۲ م؛ ترجمه‌ای ضعیف و دارای اشتباهات). ۸) میراحمدعلی (کراچی، ۱۹۶۴؛ همراه با یادداشتهای بسیار از نظرگاه شیعهٔ امامیه، با بحثی جامع در ردّ تهمت تحریف قرآن). ۹) عبدالرحمن طارق و زین‌الدین گیلانی (لاهور، ۱۹۶۶ م، بدون متن قرآن، اثر متوسط). ۱۰) سید عبداللطیف (حیدرآباد، ۱۹۶۹ م، بدون متن قرآن، و بدون یادداشت، اثری متوسط). ۱۱) میرهاشم علی (توکیو، ۱۹۷۴ م. همراه با تقسیمات جدید و داخلی سوره‌ها، با نثر خوب). ۱۲) تقی‌الدین هلالی و محمدمحسن‌خان (شیکاگو، ۱۹۷۷ م. با

توضیحاتی برگرفته از تفسیر طبری و ابن‌کثیر. دارای گرایشهای سَلَفی). ۱۳) محمداحمد مفسر (لندن، ۱۹۷۹م. ترجمه‌ای است تفسیرآمیز و دارای آراء غریب در تفسیر). ۱۴) محمداسد (جبل‌طارق، ۱۹۸۰م. مترجم از یهودیت به اسلام درآمده است. او بعضی مسلّمات قرآنی از جمله افتادن ابراهیم در آتش و سخن گفتن عیسی در مهد را منکر است و به نحو دیگر ترجمه و تفسیر می‌کند. همراه با یادداشتهای توضیحی و تفسیری و چند مقالهٔ ضمیمه). ۱۵) محمود ی. زید (بیروت، ۱۹۸۰م؛ مبتنی بر ترجمهٔ ن.ج. داود از قرآن، و گاه اشتباهات ترجمهٔ او را تکرار می‌کند). ۱۶) شیخ محمد سرور (الم‌هورست، ۱۹۸۱م. به میزان نود درصد اقتباس و انتحال از ترجمهٔ محمدعلی لاهوری از قرآن است، و در فهرست موضوعی‌اش مدخلهایی از معتقدات شیعه مانند امامت، شهادت حسین‌بن علی(ع)، خمس، و غیره وارد شده، حال آنکه ترجمه اصولاً فاقد یادداشتهای توضیحی است). ۱۷) احمدعلی (کراچی، ۱۹۸۴م. آراء اصالت عقلی غریب و شاذّی دربارهٔ جهنم و سنگباران لشکر حبشه و نظایر آن دارد که در ترجمه‌اش منعکس است). ۱۸) ت.ب. اروینگ (ورمونت، ۱۹۸۵م؛ نخستین ترجمهٔ قرآن به انگلیسیِ امریکایی. نه متن قرآن را به همراه دارد و نه یادداشتهای توضیحی. دربارهٔ این ترجمه ← مقالهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی در کتاب سیر بی‌سلوک، و کتاب حاضر). ۱۹) م. م. خطیب (لندن، ۱۹۸۶م. ترجمه‌ای خوشخوان با نثری پاکیزه و بدون گرایش به نثر کتاب مقدسی، به نحوی که در ترجمهٔ پیکتال، یوسف‌علی، و دریابادی دیده می‌شود. شامل مقدمه‌ای دربارهٔ اسلام و سیرهٔ نبوی و یادداشتهای توضیحی. دارای معدودی بی‌دقتی در ترجمهٔ بعضی آیات). ۲۰) م. فاطمی (لاهور، بدون تاریخ).

ب) ترجمهٔ انگلیسی غیرمسلمانها از قرآن: ۲۱) محمدعلی (لاهور، ۱۹۱۷م. تا سال ۱۹۸۸م بیش از ده بار به طبع رسیده است. دارای گرایش قادیانی از جمله در نفی خاتمیت پیامبر حضرت رسول(ص)، و انکار بعضی معجزات منعکس در قرآن؛ زبان ترجمه هم پاک و پیراسته نیست). ۲۲) غلام سرور (سنگاپور، ۱۹۸۰م. تا سال ۱۹۸۸م ۸ بار چاپ شده است. دارای گرایشهای قادیانی. در مقدمه، نقد درخشانی دربارهٔ ترجمه‌های قرآن به قلم سیل، رادول، پامر و محمدعلی دارد. متن قرآن و نیز یادداشتهای توضیحی به همراه ندارد). ۲۳) شیرعلی (لاهور، ۱۹۵۵م. تا سال ۱۹۸۸م ۱۳ بار تجدید چاپ شده است. این ترجمه، ترجمهٔ رسمی قادیانیهاست و آراء و عقاید آنان را در ترجمهٔ خود بیش از دیگران راه داده است). ۲۴) صلاح‌الدین پیر (امین‌آباد، ۱۹۶۰م. این ترجمه هم دارای گرایشهای قادیانی است). ۲۵) خادم رحمان نوری

(شیلونگ، ۱۹۶۴م. دارای تمایلات قادیانی و صوفیانه). ۲۶) ملک غلام فرید (ربوه، ۱۹۶۹م. این ترجمه همراه تفسیری است که مبتنی بر ترجمهٔ اردوی میرزابشیرالدین محموداحمد است. دارای گرایشهای قادیانی است). ۲۷) ظفراللّه‌خان (لندن، ۱۹۷۰م. از ترجمه‌های قابل توجه قادیانیه است که همچون سایر مترجمان قادیانی، خاتمیت نبوت پیامبر اسلام(ص) را قبول ندارد). ۲۸) الکساندر راس (لندن، ۱۶۴۹م. این ترجمه تا سال ۱۹۸۸م ۸ بار به طبع رسیده است). ۲۹) جورج سیل (لندن، ۱۷۳۴م. در سال ۱۹۷۵م صد و بیست و سومین طبع آن انتشار یافت. شامل مباحثی دربارهٔ سیره و قرآن است). ۳۰) ج. م. رادول (لندن، ۱۸۶۱م. سوره‌ها را به‌ترتیب سنوی (به‌ترتیب نزول) مرتب‌کرده است. پیامبر(ص) را مؤلف قرآن می‌داند. تا سال ۱۹۸۰م ۳۲ بار تجدید چاپ یافته است. درهر حال جزو ترجمه‌های خوب قرآن بشمار می‌آید). ۳۱) هـ. پامر (لندن، ۱۸۸۰م تا سال ۱۹۸۰م ۱۵ بار به طبع رسیده است). ۳۲) ریچارد بل (لندن، ۱۹۳۷م. قائل به تقطیع هرگروه از آیات بر وفق یک نوبت وحی است و مقدمهٔ مفصلی در تاریخ قرآن و ترتیب توالی آیات قرآن نوشته است که به‌صورت مجلدی مستقل همراه این ترجمه و سپس جدا از آن با تهذیب و تنقیح مونتمگری وات منتشر شده است). ۳۳) آرتور جان آربری (لندن، ۱۹۵۵م تا سال ۱۹۸۸م ۱۲ بار تجدید چاپ یافته است. فاقد یادداشتهای توضیحی. اما دارای مقدمه‌ای ارزشمند در باب اهمیت سبک قرآن است. این ترجمه در مجموع به عنوان بهترین ترجمهٔ قرآن به قلم یک غیرمسلمان شناخته شده است). ۳۴) ن.ج. داود (لندن، ۱۹۵۶م تا سال ۱۹۸۸م ۱۱ بار تجدید طبع یافته است. داود یک یهودی عراقی است. در چاپهای اول، سوره‌ها را طبق نزول مرتب‌کرده بود، و نه متن قرآن را به همراه داشت و نه شماره‌های آیات را یادکرده بود. این ترجمه طبع انتشارات معروف پنگوئن است و در چاپهای اخیر، نظم و ترتیب آن را بر وفق قرآن رسمی جهان اسلام درآورده‌اند (منبع معرفی ترجمه‌های سی‌وچهارگانهٔ انگلیسی قرآن، مقالهٔ «کتاب‌شناسی توصیفی ترجمه‌های انگلیسی قرآن کریم» (به انگلیسی) نوشتهٔ ا. قدوایی در نشریهٔ همدرد *اسلامیکوس*، دورهٔ ۱۱، شمارهٔ ۴، زمستان ۱۹۸۸م است).

۲۵) فرهنگ‌آفرینی قرآن: قرآن مجید سرمنشأ اغلب علوم و هنرهای اسلامی است. ۱) قرآن، سندی تاریخی است و تا آنجاکه به حوادث تاریخی اشاره دارد، از جمله به حوادثی از زندگانی و روزگار پیامبر(ص) و غزواتی چون بدر و احد و حنین، یا اشاراتی به «فرهنگ» جاهلیت دارد، در حکم تاریخی مستند است. همچنین بسیاری محققان بر مبنای نگرش تاریخی قرآن، فلسفه‌های تاریخ گوناگون استنباط کرده‌اند. ۲) فقه و اصول فقه مذاهب مختلف اسلامی،

چنانکه در بخش فقه یا احکام قرآن یادکردیم، مستقیماً ریشه در قرآن دارد، و تا امروز هم محاکم شرعی یا نهادهای دینی و مجالس قانونگذاری در کشورهای اسلامی، یا مجتهدان و مفتیان، تعارض نداشتن قوانین و احکام و فتاوای جدید را با قرآن کریم رعایت می‌کنند. ۳) حدیث یا سنت منبع مستقلی از قرآن است. اما با آن مناسبات و پیوند و همخوانی بسیار دارد. چنانکه گاه قرآن سنت را نسخ می‌کند یا تخصیص می‌دهد، و گاه سنت، قرآن را، که در کتب مربوط به ناسخ و منسوخ، به‌تفصیل با مثالهای بسیار بیان شده است. ۴) عرفان یا تصوف اسلامی که اساس آن بر حب الهی یا عشق متقابل انسان به خدا و خدا به انسان است (مائده، ۵۴)، همچنین زهد و پارسایی و اصالت ندادن به دنیا و مراقبه و محاسبهٔ نفس، همه در قرآن ریشه دارد. عرفان قرون اولیه که بر مدار زهد و پارسایی می‌گشت، یکسره قرآنی بود. مکتبهای عرفانی، حکمی و فلسفی متأخر از جمله مکتب ابن‌عربی نیز اساسش بر تأویل جسورانه‌ای از آیات و قصص قرآن استوار است. چنانکه مهمترین متن عرفان نظری در عالم اسلام که *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی (م ۶۳۸ ق) است، دارای ۲۷ فص است که باگرده‌برداری از قرآن و بر مبنای قصص قرآنی و شخصیتهای انبیا و به نام آنها طراحی و تدوین شده است. ابوالعلاء عفیفی در مقدمهٔ تصحیح خود از *فصوص*، این نکته را روشن ساخته است (مقدمه، ص ۱۲، و صفحات دیگر). همچنین بحث عرفا از اسماء و صفات الهی عمدتاً قرآنی است. ۵) قرآن با آیات عدیدهٔ اخلاقی و توصیه‌های بسیار به فضایل و نهی و تخطئه از رذایل اخلاقی، در حدی به اخلاق و حکمت عملی توجه دارد که می‌توان آن را یک رسالهٔ اخلاقی متعالی در نظرگرفت، و در اغلب مکاتب و کتب اخلاقی، نفوذ آیات و احکام اخلاقی قرآنی مشهود است (برای تفصیل در این باره ← «تعالیم اخلاقی در قرآن» نوشتهٔ بشیردار، در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام*، تدوین م. م. شریف، ۲۲۴/۱ـ۲۴۱). ۶) قرآن اساس دستور زبان عربی را نهاده است. باید دانست که نه قرآن تابع نحو و دستور زبان عربی است، بلکه نحو و دستور زبان عربی تابع قرآن است که فی‌المثل «سبیل» یا «رحمت» را هم به صورت مؤنث و با ضمائر مؤنث، تلقی کرده است، هم به صورت مذکر. از *الکتاب* سیبویه (قرن دوم هجری) تا *مغنی اللبیب* ابن‌هشام (م ۷۶۱ق)، تا معجمهای نحو که امروز در جهان عرب تدوین می‌گردد (از جمله ← *معجم‌النحو*، تدوین عبدالغنی‌الدقر) اساس همه یا اکثریت قاطع مثالها و شواهد قرآنی است. در مورد علوم بلاغی از جمله معانی، بیان و بدیع نیز امهات متون بر اساس تعبیرات و زبان و بیان و شواهد و مثالهای قرآنی، شکل گرفته است. چنانکه *دلایل‌الاعجاز* (در علم معانی) و *اسرارالبلاغه* (در علم بیان) هر دو اثر عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ ق) اوج آنهاست. نفوذ قرآن در

ادبیات عربی، فارسی، ترکی، اردو و سایر زبانهای جهان اسلام بسیار عظیم است. اغلب فرهنگهای عربی از *لسان‌العرب* تا *المعجم‌الوسیط*، شواهد و مستندات خود را از قرآن نقل می‌کنند. زبان‌شناسان عرب به‌حق بر آنند که «اگر قرآن نبود زبان عربی نابود می‌شد» (← *مباحثی در فقه‌اللغة و زبان‌شناسی عربی*، نوشتهٔ رمضان عبدالتواب، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، فصل دوم، ص ۱۲۵ به بعد). استاد مطهری می‌نویسد: «زبان عربی فقط زبان یک کتاب است به نام قرآن. قرآن، تنها نگهدارنده و حافظ و عامل حیات و بقای این زبان است. تمام آثاری که بعد به این زبان به وجود آمده، در پرتو قرآن و به خاطر قرآن بوده است...» (*خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۹۱). ۷) علم کلام اسلامی، چه علم کلام مذهب رسمی اهل سنت یعنی کلام اشعری، و چه علم کلام اقلیت آنان که امروزه کمابیش مهجور است، یعنی کلام معتزلی یا اعتزالی ریشه در قرآن دارد؛ همچنین مذاهب دیگر از جمله مرجئه و حتی خوارج. علم کلام مذاهب شیعه و مخصوصاً اسماعیلیه و شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه نیز کاملاً قرآنی است. و از اصول دین، و اصول مذهب (عدل و امامت) دو گونه بحث می‌کنند، عقلی و نقلی. و در بحثهای نقلی، اتکای اصلی به آیات قرآنی است. ۸) فلسفهٔ اسلامی نیز که تا حدودی بر معتقدات و کلام، استوار است جز در بحثهای خیلی فنی و اسکولاستیک، غالباً به قرآن نظر دارد. و حتّی در بحث اصالت وجود یا ماهیت نیز به آیاتی از قرآن مجید استناد می‌کنند (رعد، ۱۷؛ نیز ← *تفسیر المیزان*، ذیل همین آیه). یا برهانهای اثبات وجود خداوند را با آیات قرآنی تطبیق می‌دهند (از جمله برهان وجودی یا صدیقین را با آیهٔ ۵۳ سورهٔ فصلت). و فلسفهٔ اعصار متأخر از جمله فلسفهٔ مزجی و متعالی مکتب ملاصدرا که آمیزه‌ای از فلسفه، کلام و عرفان است و مهمترین تز آن، حرکت جوهری است، مبنا و مستند قرآنی دارد (برای تفصیل بیشتر ← «تعالیم فلسفی قرآن» در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام*، تدوین م.م. شریف، ۱/۱۹۵-۲۲۱). ۹) هنرهای اسلامی مخصوصاً ادبیات، معماری، خوشنویسی، و بخشی از موسیقی که مربوط به ترتیل و تغنی و همخوانی قرآن مجید و نیز قوالی در مجالس سماع صوفیانه و اعیاد مذهبی، همچنین کتابت و کتابسازی و کتاب‌آرایی با هنرهایی چون تذهیب و تشعیر و تجلید و کتیبه‌نویسی که جزو هنر معماری است و آرایش درون و بیرون مساجد و مقبره‌ها و نهادهای خیریه از جمله تکیه‌ها و حسینه‌ها، و حتی آب‌انبارها، غالباً و به مناسبت از آیات قرآنی استفاده می‌شود، و در همهٔ این هنرها و فنون جنبی دیگر، نفوذ قرآن بی‌حد و حساب و وصف‌ناپذیر است (نیز ← *خوشنویسی در فرهنگ اسلامی*، تألیف آنه ماری شیمل، ترجمهٔ اسدالله آزاد). ۱۰) علوم قرآنی و قرآن‌پژوهی، چنانکه در بخش

مربوط به آن خواهد آمد و در سراسر این مقاله هم ملاحظه می‌گردد. در اطراف قرآن مجید و برای فهم و تفسیر آن و استفاده از قرآن‌شناسی در سایر علوم شرعی پدید آمده است. ۱۱) از همه وسیعتر و عظیمتر، نفوذ قرآن در فرهنگ عامه و زندگی روزمرهٔ مسلمانان است. زیر گوش نوزاد مسلمان اذان می‌گویند و آیاتی از قرآن می‌خوانند. نام نوزاد را یا با تفأل و استخاره از قرآن انتخاب می‌کنند یا نامهایی را می‌نویسند و برای تبرک در میان صفحات قرآن قرار می‌دهند و قرعه‌وار یکی را برمی‌گیرند همچنین نام فرزندان و روز و ساعت تولدشان را در صفحهٔ اول یا آخر قرآن خانوادگی می‌نویسند. استخاره، یعنی مشورت با قرآن و راهنمایی خواستن از جنبهٔ قدسی و غیبی قرآن، سابقه‌ای به طول تاریخ قرآن دارد. و در بعضی کتب که مخصوص نوادر و نکته‌ها و ظرایف است، از استخاره‌های تاریخی سخن می‌گویند (نیز ← مقالهٔ «استخاره» در همین کتاب). در اغلب مراسم دینی و اجتماعی و اعیاد و در ایران بعد از انقلاب اسلامی در آغاز هر جلسهٔ رسمی، اعم از علمی یا اداری یا سیاسی، آیاتی چند از قرآن مجید تلاوت می‌شود. قرآن همچنین در عبادت روزانه، نقش اساسی دارد زیرا به فرمودهٔ رسول اکرم (ص) «**لاصلوة الّا بفاتحة‌الکتاب**» (نماز جز با خواندن با فاتحةالکتاب درست نیست). و اهل سنت ۱۷ بار و شیعه، بسته به تفاوت مشربها حداقل ۱۰ بار، سورهٔ حمد را در نمازهای شبانروزی خود می‌خوانند. همچنین پس از قرائت سورهٔ حمد به انتخاب خود، یک «سوره» یا مجموعه آیاتی از یک سورهٔ قرآن را که اصطلاحاً به آن رکوع گفته می‌شود، می‌خوانند. تلاوت قرآن از عبادات مستحب مؤکد است و اغلب مسلمانان هر روزه بخشی از قرآن و در ماه رمضان یک دور قرآن را می‌خوانند. جز قاریان و مقریان و اهل تجوید و تلاوت و ترتیل و تغنی و خوشخوانان، که قرآن کریم مدار و موضوع اصلی علم و هنر آنان است و رموز و فنون درست‌خوانی را سینه به سینه و با سنّت شفاهی و استاد ـ شاگردی از عهد رسول‌الله (ص) تاکنون ادامه داده‌اند. در عرف عادی و نظام آموزشی قدیم و جدید ایران و همهٔ کشورهای اسلامی، تعلیم خواندن و درست خواندن و گاه حفظ قرآن، جزو اصلی‌ترین مواد درسی و آموزشی بوده و هنوز هم با شور و شوق بسیار ادامه دارد. برای این کار، غالباً از جزء آخر (سی‌ام) قرآن مجید یعنی جزء عم [=عم یتسائلون، آغاز سورهٔ نبأ] استفاده می‌شود و به چنین جزوه‌ای، «عمَّ جزو» (که بعضی به‌اشتباه عمه جزو می‌نویسند) گفته می‌شود.

امروزه با گسترش امکانات صوتی و فنی و نیز جهانگیر شدن رسانه‌های گروهی، در تلاوت و ترتیل قرآن کریم، تحوّلی بزرگ پدید آمده است. خوشخوانی قاریان هنرمند را به‌صورت نوار

کاست، ضبط می‌کنند. غالباً هر جزء قرآن را در یک نوار و مجموعاً کل قرآن را در ۳۰ نوار یکساعته می‌خوانند و نوارهای کاست را به صورت یک مجموعهٔ جمع‌وجور که به‌آسانی قابل حمل و نقل است درمی‌آورند که «المصحف‌المرتّل» (= ترتیل قرآن، یا مصحف به ترتیل خوانده) نام دارد. نیز از طریق رسانهٔ رادیو و تلویزیون، ترتیل و تلاوت قرآن مجید را پخش می‌کنند. بسیاری از کشورهای اسلامی، از جمله ایران، ایستگاه خاصّی به نام «رادیو قرآن» دارند که در تمام یا بعضی از ساعات شبانه‌روز، تلاوت و ترتیل قرآن را منتشر می‌سازند. یا از طریق تلویزیون، مجلس خوشخوانی قاریان و مقریان هنرمند را که گاه همراه با همخوانی است، همچنین مسابقات کشوری و بین‌المللی قرائت قرآن را نشان می‌دهند.

جنبهٔ قدسی و حرمت والای قرآن باعث شده است که از آن برای حفظ و تعویذ استفاده کنند. از آیات قرآن، مخصوصاً آیةالکرسی (بقره، ۲۵۵) و آیهٔ وان‌یکاد (آخرین دو آیهٔ سورهٔ قلم) حرز و تعویذ به صورت حمایت وگردن‌آویز و بازوبند می‌سازند. بعضی از مسلمانها همواره قرآن کوچکی به همراه دارند. رسم کتابت قرآن (گاه تمامی قرآن) بر پیراهنهای مخصوص برای حفظ در جنگها و مخاطرات، امروزه کمتر و در گذشته، بیشتر معمول بوده است. گاه سورهٔ «یس» را بر پارچه‌ای حلقوی‌شکل می‌نویسند که به آن، «حلقهٔ یاسین» می‌گویند و اطفال را برای تبرک و حفظ از میان حلقهٔ آن رد می‌کنند. گاه آیات قرآن به محلول آب و زعفران نوشته می‌شود و برای شفای امراض، مخصوصاً امراض روحی، به بیماران نوشانده می‌شود. قرائت سورهٔ حمد برای بیمار، رسم کهنی بوده است (حافظ گوید: فاتحه‌ای چو آمدی بر سر خسته‌ای [= بیماری] بخوان). امروزه رسم قرائت فاتحه بر مرده و برای شادی روح او، و ترتیب مجالس ذکر و قرائت قرآن (مجالس فاتحه) برای بزرگداشت و طلب آمرزش روح درگذشتگان در سراسر جهان اسلام در شب وفات و روزهای سوم یا پنجم، هفتم، چهلم و سال ــ بسته به اختلاف آداب و رسوم هر منطقه ــ برقرار است. همچنین بعضی از مردم وصیت می‌کنند که از ثلث میراث آنان، یک یا چند دوره قرائت [= ختم] قرآن برای آنان به شیوهٔ استیجاری و با پرداخت اجرت یا حق‌الزحمه از کسی یا کسانی خواسته شود.

دربارهٔ رعایت حرمت و احترام والا و عظیم قرآن، سخن بسیار است. بعضی پارسایان به احترام قرآن، در اتاقی که در آن مصحف باشد، نمی‌خوابند. همچنین در آداب قرائت و تلاوت قرآن، صحبت‌کردن در اثنای تلاوت یا اظهار کسالت ــ از جمله خمیازه کشیدن ــ درست همچون هنگام نماز ممنوع شده است. اغلب فقهای اسلامی بر مبنای آیهٔ **لایمسّه الّاالمطهرون** (واقعه، ۷۹)

حکم به لزوم طهارت شرعی (وضو داشتن) برای خواندن قرآن یا دست زدن به آیات مقدّس آن داده‌اند. نووی، که از حدیث‌شناسان و قرآن‌پژوهان نامدار است، بر آن است که مستحب است هنگامی که قرآن را به نزد کسی می‌آورند، به احترام آن از جای برخیزد (*مناهل العرفان*، ۴۰۴/۱). به‌نظر می‌رسد که در میان کتب مقدّس، هیچ کتابی همانند و همچند قرآن در تمدن و فرهنگ و زندگی روزمرهٔ پیروانش نفوذ نداشته باشد.

۲۶) علوم قرآنی: علوم قرآنی اصطلاحی است نسبتاً جدید ولی مصداق آن کهن و تاریخ آن به قدمت تاریخ قرآن است. و مراد از آن علومی است که پیرامون و بر محور قرآن شکل گرفته و رشد کرده و هدف آن شناخت همهٔ شئون مربوط به قرآن اعم از تاریخ و تفسیر و صورت و محتوا و نهایتاً استفادهٔ بهتر از قرآن در حوزهٔ علوم شرعی و معارف دینی است. این علوم عبارتند از ۱) تاریخ قرآن (← مقالهٔ «تاریخ قرآن» در همین کتاب. گفتنی است که مقالهٔ حاضر یعنی قرآن و قرآن‌پژوهی دربردارندهٔ یک دورهٔ موجز از تاریخ قرآن است). ۲) علم تفسیر. ۳) علم قرائت و تجوید و ترتیل. ۴) علم رسم عثمانی، یعنی شناخت چگونگی رسم‌الخط و املای قدیمی و ثابت قرآن مجید. ۵) علم اعجاز قرآن. ۶) علم اسباب نزول. ۷) علم ناسخ و منسوخ. ۸) علم محکم و متشابه. ۹) علم شناخت مکی و مدنی. ۱۰) علم اعراب. ۱۱) علم غریب‌القرآن و مفردات قرآن و وجوه و نظایر (واژگان‌شناسی قرآن). ۱۲) علم قصص. ۱۳) فقه قرآن یا احکام‌القرآن. شاید فنّ ترجمهٔ قرآن را بتوان ملحق به علم تفسیر شمرد. سابقهٔ علوم قرآنی بسیارکهن است، و بعضی از علوم قرآنی که عمدتاً نقلی و متکی بر حدیث است مانند ناسخ و منسوخ و اسباب‌النزول، قدمتش به اندازهٔ قدمت علم حدیث و احادیث مروی از معصومین علیهم‌السلام است. اما علم رسم عثمانی، همزمان با تدوین و جمع عثمانی و تهیهٔ نسخ نهایی و رسمی قرآن (معروف به مصحف امام و مصحف عثمانی) پیدا شده است و بسیاری از فقهای مذاهب اسلامی، تغییر و تبدیل آن را شرعاً جایز ندانسته‌اند و قرآن رسمی جهان اسلام که در عصر جدید با اتکا به اساسی‌ترین منابع قدیم تهیه و چاپ شده است بر مبنای همین رسم یا رسم‌الخط عثمانی است. این رسم‌الخط، طبعاً تفاوتهایی با رسم‌الخط امروز عربی و فارسی دارد و برای فارسی‌زبانان حتی تحصیلکرده‌ها «دشوارخوان» است زیرا در آن بسیاری الفها به کتابت درنمی‌آیند از جمله آنکه به جای سلطان، سلطٰن، و به جای یانوح، ینوح (با الفی کوتاه بالای طا یا نون) نوشته می‌شود. ولی حق با کسانی است که طرفدار تثبیت و استانداردشماری رسم عثمانی هستند زیرا اصلاحات املایی و رسم‌الخط بر وفق مشربها و مکتبهای زبانی و زبان‌شناختی یا سلیقه‌ای پایان ندارد، و

اصولاً هر کاری کنیم و هر تدبیری بیندیشیم، قرآن‌خوانی درست نیاز به آموزش خاصّ خود دارد، و صرف داشتن سواد و تحصیلات و فرهنگ برای درست‌خوانی قرآن کفایت نمی‌کند. سابقهٔ علم قرائت و شناخت اختلاف قراآت نیز به صدر اول و عصر رسول‌الله (ص) و صحابه برمی‌گردد. ولی بعضی علوم قرآنی مانند علم اعجاز قرآن، یا اعراب قرآن متأخرتر است. زرقانی می‌نویسد: ۱) نخستین اثری که در علوم قرآنی تدوین شده است *البرهان فی علوم‌القرآن* اثر علی‌بن ابراهیم‌بن سعید مشهور به حوفی (م ۳۳۰ق) است که در ۳۰ مجلد بوده و نسخهٔ خطی ۱۵ جلد آن در دارالکتب المصریه محفوظ است. سایر آثاری که در علوم قرآنی و مشتمل بر همه یا اغلب علوم و فنون نامبرده تدوین شده است عبارتند از: ۲ و ۳) *فنون‌الافنان فی علوم‌القرآن* و نیز کتاب *المجتبی فی علوم تتعلق بالقرآن*؛ هر دو، اثر ابن‌جوزی (م ۵۹۷ق) و هر دو محفوظ در دارالکتب المصریه در قاهره. ۴) *جمال‌القراء*، اثر علم‌الدین سخاوی (م ۶۴۱ق). ۵) *المرشد الوجیز*، اثر ابوشامه (م ۶۶۵ق) (این اثر به طبع رسیده است). ۶) *البرهان فی علوم القرآن*، اثر بدرالدین زرکشی (م ۷۹۴ق). این اثر عظیم و خوش‌تدوین چهارجلدی که به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم به طبع رسیده است اساس و منبع اصلی *اتقان* است. ۷) *مواقع‌العلوم من مواقع‌النجوم*، اثر جلال‌الدین بلقینی (م ۸۲۴ق). ۸) *الاتقان فی علوم‌القرآن*، اثر محدث و قرآن‌پژوه مصری، ایرانی‌تبار، جلال‌الدین سیوطی (م ۹۱۱ق). این اثر مهمترین اثر در علوم قرآنی شمرده می‌شود و از آن، سه ترجمه به فارسی موجود است. یکی ترجمهٔ قدیمی (که نسخهٔ خطی‌اش در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است)، دوم به قلم آقای محمدجعفر اسلامی تحت عنوان *دایرة‌المعارف قرآن*، و سومی به قلم حجة‌الاسلام سیدمهدی حائری قزوینی (دربارهٔ این ترجمه و این کتاب ← مقالهٔ «ترجمهٔ اتقان» نوشتهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی در کتاب *سیر بی‌سلوک*، و کتاب حاضر). متن عربی هم بارها به طبع رسیده است. بهترین طبع آن، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، در چهار مجلد، است. در عصر جدید در جهان اسلام چند اثر قابل توجه در علوم قرآنی پدید آمده است که مهمترین آنها عبارتند از: ۹) *مناهل‌العرفان فی علوم‌القرآن*، اثر محمد عبدالعظیم زرقانی در ۲ مجلد. ۱۰) *مباحث فی علوم‌القرآن*، اثر صبحی صالح که بارها تجدید طبع یافته و به صورت ناقص به فارسی ترجمه شده است. ۱۱) *المعجزة‌الکبری*، اثر محمد ابوزهره (ترجمهٔ فارسی تحت عنوان: معجزهٔ بزرگ، پژوهشی در علوم قرآنی، به قلم ذبیحی). به نظر می‌رسد اغلب علوم قرآنی در مقالهٔ حاضر معرفی شده است و لزومی ندارد که تکرار شود. فقط بحث کوتاهی دربارهٔ نخستین علم، یعنی «تاریخ قرآن» لازم

می‌نماید. تاریخ قرآن عبارت است از علم و مباحث مربوط به توصیف و تحلیل سرگذشت نزول و کتابت و جمع و تدوین وحی قرآنی، و سیر هزاروچهارصدسالهٔ کتابت. تا طبع آن در اعصار جدید، و استطراداً بعضی از علوم قرآنی دیگر چون ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی را هم در بر می‌گیرد. این اصطلاح در عصر جدید وضع شده است ولی مباحث و مصادیق آن طبعاً کهن است، چنانکه فی‌المثل کتب حدیث فریقین، نخستین و مطمئن‌ترین منبع دربارهٔ چگونگی وحی و کتابت و جمع و تدوین قرآن است. در قرون جدید، در جهان اسلام و جهان اسلام‌شناسی، کتابهای مفرد مهمی در زمینهٔ تاریخ قرآن و غالباً با همین نام تألیف و منتشر شده است از جمله: *تاریخ قرآن*، اثر نولدکه، و *مقدمه بر ترجمهٔ قرآن*، اثر ریچارد بل، ویراستهٔ مونتمگری وات، و *تاریخ‌القرآن* اثر عبدالصبور شاهین، *تاریخ قرآن* اثر ابوعبدالله زنجانی، *تاریخ قرآن* اثر محمود رامیار (م ۱۳۶۳ ش)، *پژوهشی در تاریخ قرآن* اثر دکتر محمدباقر حجتی، *تاریخ جمع قرآن کریم* اثر سیدمحمدرضا جلالی نایینی (برای تفصیل ← مقالهٔ «تاریخ قرآن» در همین کتاب).

در پایان این مبحث، گفتنی است که شیعیان به اندازهٔ اهل سنت کتابهای کلّی و جامع در زمینهٔ علوم قرآنی تدوین نکرده‌اند. بعضی بر آنند که اصولاً شیعیان به اندازهٔ اهل سنت، اهتمام به قرآن‌پژوهی نکرده‌اند. این حکم تا آنجاکه مصداق و مستند دارد درست است، چنانکه فی‌المثل در حوزهٔ تشیع، کتابی همانند *برهان* زرکشی یا *اتقان* سیوطی تدوین نشده است. اما از آنجا که قرآن به‌تساوی و به یک اندازه برای اهل سنت و اهل تشیع اهمیّت داشته و دارد، لذا شیعه نیز تقریباً بدون گرفتاری عقیدتی یا کلامی، به آثار قرآن‌پژوهی از جمله تفاسیر اهل سنت مراجعه و از آنها استفاده می‌کرده و از تدوین کتبی همانند آنها بی‌نیاز می‌شده است. به عبارت دیگر شیعه به قرآن‌پژوهی چندان ارج می‌نهاده است که بی‌محابا از آثار رقیب عقیدتی خود استفاده می‌کرده است، و این جای تصویب و تحسین دارد، نه سرزنش یا تخطئه. برای آنکه ملاحظه شود که علوم قرآنی و قرآن‌پژوهی در میان شیعه مهجور نبوده است به مقالهٔ بسیار مفصل «تفسیر و تفاسیر شیعه» و نیز مقاله‌های تجوید در *دایرةالمعارف تشیع* مراجعه شود. همچنین ناگفته نماند که یکی از جامع‌ترین منابع قرآن‌پژوهی و علوم قرآنی شیعهٔ امامیه در کتاب *بحارالانوار* (مجلدات ۹۲ و ۹۳) مجلسی است که طبعاً از کتب متقدمین شیعه برگرفته شده است.

۲۷) چاپ قرآن: مصاحف امام، یا مصحفهای عثمانی پنج ـ ششگانه، که پیش از سال ۳۰ هجری به مراکز آن روز جهان اسلام فرستاده شد، مورد استفاده و احترام بسیار قرارگرفت، و در

عصر حجاج (م ۹۵ ق) اصلاحاتی در رسم‌الخط آن وارد شد و تا قرن سوم دستخوش اصلاحاتی از جمله نقطه‌گذاری حروف و اعرابگذاری شد. اما بر خود این پنج ـ شش نسخه، تاریخی طولانی و تاریک گذشته است. سه جهانگرد نامدار جهان اسلام، یعنی ابن‌جبیر (م ۶۱۴ق)، یاقوت (م ۶۲۶ق) و ابن‌بطوطه (م ۷۷۹ق)، هر سه در عصر خویش از مصحف عثمانی محفوظ در جامع کبیر دمشق ــ که مورد احترام فوق‌العادهٔ مردم بوده است ــ دیدن‌کرده‌اند. اما بدبختانه این نسخه در آتش‌سوزی ۱۳۱۰ ق از میان رفته است. سایر مصحفهای عثمانی هم سرنوشت نامعلومی یافته‌اند و با آنکه حتّی نمونه‌هایی از بعضی از آنها به طبع رسیده است (از جمله در پطروگراد / لنینگراد، در سال ۱۹۰۴ م، در ۵۰ نسخه) اما امروزه، نشانه و اثر روشنی از آنها در دست نیست و حتی تاریخ روشنی از سیر و سرنوشت آنها در کتب تاریخ قرآن نیامده است. «اما فقدان نسخه‌های اصلی زمان عثمانی زیانی در بر ندارد زیرا نسخه‌های قرآن از همان روزهای اول هزاران هزار نوشته شده و سینه به سینه و دست‌به‌دست گشته است تا امروز به ما رسیده است» (*تاریخ قرآن*، رامیار، ۴۷۰). مهمترین مجموعه‌ها یا گنجینه‌های نسخ خطی اعم از تذهیب‌شده یا خوشنوشته یا سادهٔ قرآن مجید عبارتند از: ۱) موزهٔ قرآن وابسته به آستان قدس رضوی، که تعداد نسخه‌های قرآنی آن تا سال ۱۳۴۶ ش، چهارهزار و پانصد نسخه بوده است، و امروزه به ده‌هزار نسخه می‌رسد. «قدیمترین قرآن وقفی موجود در این گنجینه، تاریخ سال ۳۹۳ق را دارد. و قرآن بعدی مورخ ۴۲۱ق است» (*راهنمای گنجینهٔ قرآن*، تألیف احمد گلچین معانی، مقدمه). ۲) مجموعه یا گنجینهٔ دیگر، متعلق به کتابخانهٔ سلطنتی سابق ایران است که فهرست قرآنهای خطی آن را خانم بدری آتابای نوشته و منتشرکرده است. ۳) موزهٔ توپ‌قاپی‌سرای در ترکیه. ۴) دارالکتب المصریه در قاهره. ۵) در اروپا، مجموعهٔ شخصی چستربیتی نفیس‌ترین کلکسیون نسخه‌های خطی قرآن در جهان به شمار می‌آید. کهن‌ترین قرآن کامل در این مجموعهٔ قرآنی است به قلم ابن‌بوّاب (← *دایرةالمعارف تشیع*) و با تاریخ ۳۹۱ق گفتنی است که این مجموعه، چند معرفی و فهرستنگاری دارد که فنی‌ترین آن به قلم آرتور جان آربری اسلام‌شناس نامدار (و نیز مترجم قرآن به انگلیسی) است. اسلام‌شناس دیگری به نام مارتین لینگز نیز چند آلبوم مشروح از مجموعه‌های مهم قرآنهای خطی را، از جمله آنچه در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا محفوظ است، منتشرکرده است.

تاریخ چاپ قرآن به آغاز رواج چاپ در اروپا و جهان بازمی‌گردد. متن عربی قرآن، نخستین بار به وسیلهٔ پاگانینی در ونیز در فاصلهٔ سالهای ۱۵۰۳ تا ۱۵۲۳م به چاپ رسید (*دایرةالمعارف*

فارسی) (صبحی صالح، این تاریخ را حدود ۱۵۳۰م یاد می‌کند) و کلیهٔ نسخه‌های آن به دستور پاپ جمع‌آوری و نابود شد. سپس ابراهام هینکلمان آن را در سال ۱۶۹۴م در هامبورگ به چاپ رساند. یکی از مهمترین چاپهای قدیم و صحیح قرآن در اروپا چاپ فلوگل است (۱۸۳۴م، لایپزیک). پس از چاپ ایتالیا و آلمان که به آن اشاره شد، اولین باری که متن قرآن برای مسلمانان چاپ شد، در روسیه در سال ۱۷۸۷م در سن‌پطرزبورگ بود. دربارهٔ اولین طبع قرآن در ایران، منابع اختلاف دارند. بعضی اولین چاپ قرآن را در تبریز به سال ۱۲۴۲ق یاد می‌کنند (*تاریخ جمع قرآن کریم*، جلالی نایینی، ۴۰۶)، بعضی ۱۲۴۴ق (*دایرةالمعارف فارسی*)، و بعضی ۱۲۴۶ق («قرآنهای چاپی»، نوشتهٔ کاظم مدیرشانه‌چی، مشکوة، شمارهٔ ۲، ص ۱۳۵) (برای تفصیل بیشتر دربارهٔ سایر طبعهای قرآن مجید، و طبع آن در سایر کشورهای جهان اسلام به منابع نامبرده مراجعه شود).

نقطهٔ عطف مهم در طبع منقح و علمی قرآن مجید، طبع قاهره است. صبحی صالح می‌نویسد: «در قاهره، در سال ۱۳۴۲ق / ۱۹۲۳م، چاپ زیبا و دقیقی از قرآن کریم، تحت اشراف مشیخهٔ الازهر، به اهتمام هیأتی که ملک فؤاد اول تعیین‌کرده بود، منتشرگردید. این مصحف بر وفق روایت حفص از قرائت عاصم تدوین شده بود و عالم اسلامی، استقبال شایانی از آن کرد» (*مباحث فی علوم‌القرآن*، ص ۱۰۰). مصحف قاهره، مبنای کتابت خوشنویس نامدار سوری، عثمان طه، قرار گرفته و مصحف خوشنوشتهٔ او در قطعهای مختلف به تیراژ وسیع در سوریه انتشار یافته، و سپس در حدود ده سال پیش (سالهای اولیهٔ آغاز قرن پانزدهم هجری) مجمع ملک فهد، خاص طبع مصحف در مدینه، با تعیین گروهی از خبرگان قرآن‌شناس و تحقیقات علمی و فنی بسیار، همان مصحف کتابت عثمان طه را که در واقع مصحف قاهره است، با بهترین امکانات فنی و چاپی امروز، به زیباترین وجهی به طبع رسانده است و سالانه بیش از ۲ میلیون نسخه از آن را تجدید طبع‌کرده به حجاج و نهادهای دینی سراسر جهان اهدا می‌کند. به این ترتیب این مصحف که بر مبنای رسم‌الخط عثمانیِ کهن کتابت شده است، و خوشبختانه قرائت آن (حفص از عاصم) مورد قبول و استناد شیعهٔ امامیه هم هست، در جهان اسلام و سراسر جهان قبول عام و خاص یافته است و می‌توان آن را مصحف رسمی جهان اسلام تلقی کرد. و این امر در ائتلاف بین فریقین اثری بسزا دارد (برای تفصیل در این باره ← «قرآن کریم به کتابت عثمان طه» نوشتهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی در *سیر بی‌سلوک*، و کتاب حاضر؛ نیز ← خاتمةالطبع همین مصحف که اسناد علمی قرائت و کتابت و علائم سجاوندی آن را شرح داده است).

۲۸) منابع قرآن‌پژوهی: در سراسر این مقاله، در هر بحث و بخش فرعی، به امهات منابع و متون آن زمینه اشاره‌کرده‌ایم. در اینجا به بعضی از منابع و مراجع کلی قرآن‌پژوهی اشاره می‌شود.

الف) فرهنگهای قرآن: چنانکه اشاره شد اغلب لغت‌نامه‌های عربی، از *لسان‌العرب* و پیش از آن گرفته تا *المعجم‌الوسیط* و پس از آن، همه دارای شواهدی از مفردات و ترکیبات قرآن هستند. علاوه بر این منابع عمومی، فرهنگهای خاص واژگان قرآن مجید هم از همان صدر اول، تدوین شده است. قدیمترین واژه‌نامهٔ قرآن، مسائل نافع‌بن ازرق (یعنی سؤالات لغوی نافع از ابن‌عباس) است که تماماً در *اتقان* سیوطی آمده است (متن اصلی، ۶۷/۲ـ۱۰۵). روایت دیگری از این لغات همان است که تحت عنوان معجم *غریب القرآن*، مستخرج از صحیح بخاری، به طبع رسیده است، و کمابیش همان واژگان را از طریق ابن ابی‌طلحه از ابن‌عباس روایت می‌کند. واژه‌نامه‌های قدیمی دیگر قرآن عبارتند از: *مجازالقرآن*، ابوعبیده معمربن مثنی (م ۲۱۰ ق) (که در واقع کمی فراتر از واژه‌نامه است و ترکیبات و عبارات دشوار و «مجازی» را هم شرح می‌دهد). *تأویل مشکل القرآن*، و تفسیر *غریب‌القرآن*، هر دو اثر ابن‌قتیبه (م ۲۷۶ ق). سپس به *مفردات* راغب اصفهانی (م ۴۰۱ ق) می‌رسیم که نام کامل یا امروزین آن، معجم *مفردات الفاظ القرآن* است و بارها به طبع رسیده است و اخیراً به فارسی هم ترجمه شده است. دیگر از فرهنگهای قرآن می‌توان از این آثار نام برد: *قاموس‌القرآن*، دامغانی، دارای ترجمهٔ فارسی، وجوه *قرآن*، اثر تفلیسی که مانند *لسان‌التنزیل* (مجهول‌المؤلف) و *ترجمان‌القرآن* میرسیدشریف جرجانی عربی ـ فارسی است. از مؤلفات شیعه، *مجمع‌البحرین*، اثر طریحی که فرهنگ لغت قرآن و حدیث است، نیز تفسیر *غریب‌القرآن* از همو معتبر است. در عصر جدید، دو واژه‌نامهٔ قرآن از مؤلفان شیعه شایان ذکر است: *قاموس‌القرآن* (۷ جزء در ۳ مجلد) اثر سیدعلی‌اکبر قرشی، *والتحقیق فی کلمات‌القرآن* الکریم، اثر حسن مصطفوی که تاکنون (۱۳۷۲ ش) ۱۱ جلد از آن انتشار یافته است و احتمالاً به ۱۴ یا ۱۵ مجلد بالغ خواهد شد.

ب) دایرةالمعارفهای قرآن: در این زمینه تاکنون دو اثر تدوین و طبع شده است: ۱) *الموسوعة القرآنیة*، جمع و تصنیف ابراهیم الابیاری (۱۱ مجلد، ۱۴۰۵ ق). ۲) *دایرةالفراید*، در فرهنگ قرآن، تألیف دکتر سیدمحمدباقر محقق که تاکنون ۵ مجلد از آن انتشار یافته است. نیز: *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، به کوشش بهاءالدین خُرّمشاهی، تهران، انتشارات دوستان، ۲ جلد.

ج) فهارس قرآن: فهرستهای قرآنی دو گونه‌اند: یا لفظی‌اند، یا موضوعی. فهرست لفظی یعنی

فهرست کلمات قرآنی را کشّاف‌الآیات (در عرف فارسی: کشف‌الآیات) نیز گفته‌اند، که تدوین آنها تاریخی سه چهار قرنه دارد. کشف‌الآیات که به آن آیه‌یاب هم می‌گویند با کشف‌الکلمات که به آن واژه‌نما (=کنکور دانس) هم می‌گویند از نظر فنی فرق دارد زیرا اولی که می‌خواهد آیه را (با ذکر بخشی از آن) بازیابی کند، فقط کلمات کلیدی را فهرست می‌کند و حروف و کلمات غیرکلیدی (مانند الذی یا الذین) را رها می‌کند، ولی دومی می‌خواهد از همهٔ الفاظ قرآنی، حتی حروف (حتی واو) فهرستی کامل به دست دهد. ولی خواه‌ناخواه اشتراک و شباهت ساختاری بین آنها هست. یکی از مهمترین و معروفترین کشف‌الکلمات قرآن مجید، *نجوم‌الفرقان فی اطراف‌القرآن*، اثر گوستاو فلوگل (۱۸۰۲-۱۸۷۰م) مستشرق و قرآن‌پژوه آلمانی است که آن را همراه با قرآن مصحح خود انتشار داده است. در عصر جدید، شادروان محمود رامیار (م ۱۳۶۳ش) قرآن‌پژوه نامدار و نویسندهٔ بهترین *تاریخ قرآن* به زبان فارسی، فهرست الفاظ یا فهرست کلمات که همانند یک کشف‌الآیات الفبایی است، تدوین‌کرده است. ترتیب الفبایی این اثر، طبق ظاهر کلمات است، نه مادهٔ اصلی، لذا برای ایرانیان آسان‌یاب‌تر است؛ و همراه با قرآن کتابت مصطفی نظیف (قدرغه‌لی) در سال ۱۳۴۵ش به طبع رسیده است (تحت عنوان *قرآن مبین و فهارس‌القرآن*). مشهورترین و متداول‌ترین کشف‌الآیات، *المعجم‌المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، تدوین محمدفؤاد عبدالباقی (م ۱۳۸۸ق) است که کلمات کلیدی قرآن را طبق مادهٔ آنها، به ترتیب الفبایی، همراه بخشی از آیه، با ذکر مکی (=ک) و مدنی (=م) آنها و شماره و نام سوره، و شمارهٔ آیه، یادکرده است؛ و کتابی است کم‌حجم و پرفایده. گفتنی است که رقم آیات این اثر با قرآن طبع ملک فؤاد (= مصحف قاهره) و از آنجا با مصحف‌المدینه ـ که در بخش «چاپ قرآن» تفصیلاً معرفی‌اش کردیم ـ همخوان است. آخرین دستاورد علمی در این زمینه، *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم/ المعجم‌الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم*، اثر قرآن‌پژوه شیعی معاصر دکتر محمود روحانی است در ۳ مجلد که به‌ترتیب الفبایی حروف ظاهر (و نه مادهٔ کلمات) تدوین شده است (برای آگاهی از پیشینهٔ تدوین «کشف‌الآیات و کشف‌الکلمات»های قرآن مجید و ملاحظهٔ نمونه یا تصویری از آنها، ← مجلد اول همین اثر).

بعضی فهرستهای موضوعی قرآن‌کریم، فهرس‌المطالب، یا کشف‌المطالب یا تفصیل‌الآیات نام دارد. معروفترین و کم‌فایده‌ترین اثر در این زمینه، *تفصیل‌الآیات*، اثر ژول لابوم (م ۱۸۷۶م) مستشرق فرانسوی است که کل قرآن را به ۱۸ باب و جمعاً ۳۵۰ موضوع تقسیم‌کرده است. *کشف‌المطالب* اعتمادالسلطنه فهرست موضوعی گسترش‌یافته‌تری است بر مبنای همین اثر ژول

لابوم. *فهرس المطالب* مرحوم رامیار، که همراه با فهرست کلمات یا فهرس الالفاظ پیشگفته است، روایت گسترش یافته‌تر همان است. جامع‌ترین و روشمندترین فهرست موضوعی قرآن که با استفاده از شیوه‌های نوین فهرست‌سازی تحلیلی تدوین شده، *فرهنگ موضوعی قرآن مجید / الفهرس الموضوعی للقرآن الکریم*، تدوین کامران فانی و بهاءالدین خُرّمشاهی است (طبع دوم، الهدی، ۱۳۶۹ش) (برای اطلاع از کم و کیف سایر فهرستهای موضوعی قرآن، ← مقدمهٔ همین اثر).

د) **فهرست آثار قرآن‌پژوهی و کتاب‌شناسی‌های قرآن:** مرجع مهم دیگری که جزو مفیدترین و ضروری‌ترین ابزار تحقیق است، کتاب‌شناسی‌ها و فهرستهایی است که «آثار قرآن‌پژوهی» را ثبت کرده است. در فهرست ابن‌ندیم یا *کشف الظنون* حاجی خلیفه، یا *الذریعهٔ* آقابزرگ تهرانی صدها اثر قرآنی و قرآن‌پژوهی، به نحو پراکنده، و ذیل عنوان یا موضوع آنها، معرفی شده است. چنانکه در *الذریعة*، ذیل کلمهٔ «تفسیر» بیش از ۳۴۰ تفسیر شیعه معرفی شده است. ولی کتاب‌شناسی قرآن به شیوهٔ اثری مفرد و مستقل که فقط در بر دارندهٔ آثار قرآنی است، در عصر جدید پدید آمده است. و پیش از ظهور کتاب‌شناسی‌ها، در بعضی از فهرستهای کتابخانه‌ها و کتاب‌شناسی‌های عام، بسیاری از آثار قرآن‌پژوهی ثبت شده است. مهمترین و پرمحتواترین این‌گونه فهرستها عبارتند از: ۱) *تاریخ التراث العربی*، اثر فؤاد سزگین، ج ۱. ۲) *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، نگارش احمد منزوی (تهران، ۱۳۴۸ش)، ۱/۱ـ۱۳۱ که ۱,۱۵۱ نسخهٔ خطی در زمینهٔ قرآن‌پژوهی را معرفی کرده است. ۳) *فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة*، وضع و تدوین صلاح محمدالخیمی (دمشق، ۱۴۰۴ـ۱۴۰۵ق). ۳ جزء از این فهرست مفصل چندجلدی که به عربی نگاشته شده و مخطوطات کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق را معرفی می‌کند، دربارهٔ علوم قرآنی و آثار قرآن‌پژوهی است. ۴) *ادبیات فارسی*، بر مبنای تألیف استواری، ترجمهٔ یو. ا. برگل، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور (و دیگران)، تحریر احمد منزوی (تهران، ۱۳۶۲ش) (گفتنی است که در اینجا، مراد از «ادبیات» فن یا هنر ادبیات نیست، بلکه «منابع و متون» است). ۵) *فهرست موضوعی نسخه‌های خطی عربی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران*، علوم قرآنی، بخش اول قرائت و تجوید، نگارش دکتر سیدمحمدباقر حجتی (تهران، ۱۳۷۰ش).

اما «کتاب‌شناسی‌های قرآن» چند فقره در عصر جدید تدوین شده که مهمترین آنها، عبارت است از: ۱) *مصنفات القرآن الکریم*، تدوین علی شواخ اسحاق (۴ ج، الریاض، ۱۴۰۳ق) (برای نقد و معرفی آن ← مقالهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی در مجلهٔ *تحقیقات اسلامی*، سال چهارم، شمارهٔ

۱ و ۲، ۱۳۶۸ش؛ همچنین کتاب حاضر). ۲) *معجم‌الدراسات القرآنیه*، که احتمالاً ۲۰ هزار مدخل را اعم از چاپی و خطی و کتاب و مقاله به هر زبانی در بر می‌گیرد، اثر عبدالجبارالرفاعی که دو مجلد آن در سال ۱۳۷۲ش از سوی «مرکز فرهنگ و معارف قرآن» انتشار یافته است و انتشار باقی مجلدات ادامه دارد. ۳) *معجم الدراسات القرآنیة عندالشیعة الامامیة*، اثر عامرالحدو. ۴) یک کتاب‌شناسی قرآن به زبان اردو هم منتشر شده است. برای تحقیقات مستشرقان و قرآن‌پژوهان اروپایی نگاه کنید به *مقدمه بر قرآن*، اثر ریچارد بل (مترجم قرآن به انگلیسی)، بازنگریسته و پیراستهٔ مونتگمری وات.

برای حسن ختام باید از محصولات علمی قرآن‌پژوهی در عصر حاضر که در شهر مقدس قم انجام می‌گیرد یادی کرد. مرکز فرهنگ و معارف قرآن در قم، فقط آثار قرآن‌پژوهی انتشار می‌دهد (مانند *مفتاح‌التفاسیر* و *تفسیر راهنما*) و مهمترین فرآورد عملی‌اش، برنامهٔ کامپیوتری فرهنگ موضوعی قرآن به نام «تبیان» است که در معرض فروش است. «دارالقرآن الکریم» زیر نظر آیت‌الله العظمی گلپایگانی نیز کنفرانسهای سالانهٔ تحقیقات قرآنی برگزار می‌کند و در تدارک یک دایرةالمعارف موضوعی قرآنی است و یکی از بهترین فرآورده‌های قرآن‌پژوهی‌اش، انتشار نشریه یا فصلنامهٔ خاص تحقیقات قرآنی به زبان عربی است به نام *رسالةالقرآن* (شمارهٔ اول محرم ۱۴۱۱ق، شمارهٔ دهم ربیع‌الثانی ۱۴۱۳ق) و نشر آن منظماً ادامه دارد. نیز نشریه‌ای خاص تحقیقات قرآنی یا قرآن‌پژوهی، تحت عنوان *بیّنات* از آغاز سال ۱۳۷۳ به صورت فصلنامه، از سوی مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا(ع) در قم انتشار می‌یابد.

منابع: در متن مقاله یاد شده است. نیز مقالهٔ «قرآن» در *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی، طبع اول و دوم)، در *دایرةالمعارف دین* (به انگلیسی، ویراستهٔ م. الیاده)، و در *دایرةالمعارف فارسی*.

تحریف‌ناپذیری قرآن

در آغاز، توضیح کوتاهی دربارهٔ عنوان این مقاله لازم است. بعضی از قدما از این مسأله تحت عنوان «تحریف قرآن» یا «عدم تحریف قرآن» یا به‌ندرت «عصمت قرآن» بحث کرده‌اند. «تحریف قرآن» این اشکال را دارد که عنصر نامطلوبی در بر دارد (یعنی تحریف) و به نقض غرض شباهت دارد. به این شرح که اگرچه در طی مقاله، عدم تحریف قرآن طرح و اثبات می‌گردد، ولی عنوان، کمابیش غلط و غلط‌انداز است و مانند این است که از عصمت انبیا تحت عنوان گناه یا صدور گناه از پیامبران بحث گردد. «عدم تحریف» این عیب را دارد که در ردیف «عدم» درج می‌گردد و حال آنکه کلمهٔ کلیدی «تحریف» است. کلماتی چون «عصمت» یا «صیانت قرآن از تحریف» نیز همان اشکال را دارند. با این ملاحظات به نظر می‌رسد که «تحریف‌ناپذیری قرآن کریم» تقریباً بی‌اشکال است. نخست‌بار استاد مرتضی عسکری آن را به کار برده و مقاله‌ای تحت این عنوان نوشته است. این توضیح را نیز باید افزود که مراد از «تحریف‌ناپذیری» در واقع تحریف ناپذیرفتن یا تحریف‌ناپذیرفتگی قرآن است که امری است تاریخی و اعتقادی (بلکه اجماعی ـ ضروری) که شرحش موضوع این مقاله است.

تعریف تحریف: به نوشتهٔ ابن‌منظور حَرْف، انحراف، تحرّف و احریراف (که با حرف «علیٰ» به کار می‌رود) یعنی عدول و میل (گشتن) از چیزی. تحریف‌القلم یعنی قط زدن آن به صورت یکبری و مایل یاکج؛ و قلم محرّف یعنی قلمی که این‌گونه تراشیده شده و مقطع کج داشته باشد. تحریف‌الکلم عن مواضعه یعنی تغییر دادن آن. کلمهٔ تحریف در قرآن به کار رفته است. یهود (بنی‌اسرائیل) معانی تورات را با کلمات مشابه تغییر می‌دادند و خداوند از آن تعبیر فرموده است به **یحرّفون الکلم عن مواضعه** (نساء، ۴۶؛ مائده، ۱۱۳) (*لسان‌العرب*، ذیل مادهٔ «حرف»). بعضی از

فرهنگها تحریف را به تغییر و تبدیل معنی کرده‌اند که جامع‌تر است (*تاج‌العروس*). در قرآن مجید مشتقات تحریف چهار بار به‌کار رفته است. بار سوم شبیه به دو مورد سابق‌الذکر است و بار چهارم می‌فرماید: **و قد کان فریق منهم یسمعون کلام‌اللّٰه ثم یحرّفونه من بعد ماعقلوه** (بقره، ۷۵) (و حال آنکه گروهی از آنان کلام الهی را شنوند و پس از آنکه آن را دریافتند آگاهانه دگرگونش می‌سازند). بعضی از صاحب‌نظران تحریف اصطلاحی را هفت وجه دانسته‌اند (*صیانةالقرآن من‌التحریف*، محمدهادی معرفت، ص ۱۱ـ۱۴). اما تحریف یا تحریف‌هایی که در مبحث تحریف پذیرفتن یا تحریف ناپذیرفتن قرآن به‌کار می‌رود بیشتر تحریف لفظی است زیرا تحریف معنوی [= معنایی] یعنی تفسیر به رأی به وجهی نامعقول و تأویل ناپسندیده و درآوردن معنای آیات قرآنی بر وفق اهواء و آراء مختلف که در تاریخ تفسیر قرآن از سوی غالب مکاتب کلامی یاگاه فقهی رخ داده است، از موضوع بحث ما خارج است. تحریف لفظی خود بر دو نوع است:

الف ـ به کاهش: که به آن تحریف به نقیصه یا تنقیص [کاهش] می‌گویند. چنانکه مدعیان قائل به تحریف می‌گویند فی‌المثل که آیهٔ **یا ایهاالرسول بلّغ ما انزل الیک**، به دنباله‌اش «فی علیّ» (دربارهٔ علی) یا عبارت «**ان علیاً مولی المؤمنین**» (بی‌گمان علی مولای مؤمنان است) افزوده داشته است و در جمع عثمان یعنی «مصاحف امام» او نیامده است، یا چنانکه مشروحتر خواهیم گفت طبق بعضی اخبار اهل سنّت بعضی «سوره‌ها» مانند «سورهٔ حفد» و «خلع» و آیه‌ها مانند «آیهٔ رجم» جزو قرآن بوده ولی بعد نسخ‌التلاوه یا منسوخ‌التلاوه شده است و نهایتاً در مصحف رسمی عثمان نیامده است.

ب ـ به افزایش: بیشتر محققان بر آنند که کسی قائل به تحریف به افزایش یا تحریف به زیاده نیست. ولی از ابن‌مسعود نقل کرده‌اند که بر آن بوده است که سورهٔ فاتحه و معوّذتان (دو سورهٔ آخر قرآن کریم) جزو قرآن نیست و در مصحف خاص او هم درج نشده بوده است. یا عجارده که گروهی از خوارج‌اند (اصحاب عبدالکریم‌بن عجرد) بر آنند که سورهٔ یوسف جزو قرآن نیست و به نظر آنان روا نیست که چنین قصهٔ عاشقانه‌ای جزو وحی الهی باشد (*صیانةالقرآن*، ص ۱۳).

تحریف به معنای تغییر و تبدیل. که قائلان به آن مثالهایی می‌زنند که همه از مقولهٔ اختلاف قراآت است مانند «مَلِک یوم‌الدین» به جای **مالک یوم‌الدین**، «فتثبّتوا» به جای **فتبیّنوا**، یا **فالق‌الاصباح** (به فتح همزه، یعنی الاصباح را جمع صبح می‌گیرند نه مصدر باب افعال) به جای **فالق‌الإصباح**، یا «جاعل‌الظلمات» به جای **جعل‌الظلمات**.

پس قول به تحریف قرآن به یکی از این سه وجه است.

قائلان به تحریف از شیعهٔ امامیه. بعضی از اهل سنّت از دیرباز به شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه نسبت داده‌اند یا تهمت زده‌اند که قائل به تحریف قرآن هستند؛ چنانکه ابن اثیر در *کامل*، و قلقشندی در *صبح‌الاعشی* و امام فخر رازی در تفسیر آیهٔ حفظ: **انا نحن نزّلنا الذکر و انا له لحافظون** (سورهٔ حجر، ۹) در *تفسیر کبیرش* چنین نسبتی به شیعه می‌دهند (برای تفصیل، ← *قانون تفسیر*، سیدعلی کمالی دزفولی، ص ۹۶ـ۹۷).

اگر قول به تحریف بعضی از شیعهٔ امامیه، فقط قائلانی از اهل سنّت داشت، امکان داشت که آن را حمل بر مناقشات بین‌فرقه‌ای کرد و گفت بهتانی واهی و بی‌اساس است. نظرگاه رسمی و حتی اجماعی شیعهٔ امامیه اعتقاد به عدم تحریف قرآن است ولی بعضی از ناآگاهان، ولی از فضلاء، این نظر را خدشه‌دار و این اجماع را خرق کرده‌اند و به انگیزه‌های تولّایی و تبرایی، بی‌آنکه سخنگوی شیعه باشند، قائل به تحریف قرآن کریم شده‌اند. آری حتی در بعضی از منابع مهم حدیث شیعه چنین قولی آمده است. چنانکه در *کافی* که نخستین و مهمترین کتاب از کتب اربعهٔ حدیث معتبر و رسمی شیعهٔ امامیه است، احادیثی نقل شده که این معنی از آن مستفاد می‌گردد. ابوجعفر محمدبن یعقوب معروف به ثقةالاسلام کلینی (م ۳۲۰ ق) در کتاب *کافی*، در کتاب‌الحجة، بابی تحت عنوان «کل قرآن را کسی جز ائمه علیهم‌السلام جمع نکرده است و ایشانند که علم آن را به کمال دارند»، بازکرده است؛ و در حدیث اول از ابوجعفر (امام محمدباقر علیه‌السلام) چنین نقل کرده است: «هیچ کس از مردم ادعا نکرده است که کل قرآن را چنانکه نازل شده است جمع کرده است، مگر آنکه دروغگوست. و حال آنکه کسی جز علیّ‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، و جز ائمهٔ بعد از او آن را جمع و حفظ نکرده است» (*کافی*، ۲۲۸/۱). و در حدیث بعدی باز از طریق جابر از حضرت امام محمد باقر (ع) نقل می‌کند: «هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که جمیع قرآن از ظاهرش و باطنش نزد اوست غیر از اوصیاء». همچنین نظیر این اخبار در تفسیر عیاشی، *بصائرالدرجات*، غیبة نعمانی و تفسیر او آمده است، و قریب به تمامی آنها را علامه مجلسی در *بحارالانوار*، در مجلد ۹۲ که مخصوص قرآن است، ذیل بابی به نام «ماجاء فی کیفیة جمع قرآن» گرد آورده است (نیز ۱۶ فقره از نصوص اخبار تحریف از نظر شیعه را حجةالاسلام سیدعلی حسینی میلانی در کتاب *التحقیق فی نفی‌التحریف عن‌القرآن الشریف*، ص ۵۷ـ۶۱، با ذکر منابع آنها نقل کرده است).

پس از عصر متقدمان، و با اوجگیری نهضت اخباریه، می‌بینیم که بسیاری از آنان حتی بزرگانی

چون حر عاملی، و فیض کاشانی و علامه مجلسی نیز کلمات و تعابیر دوپهلویی در این باب دارند، یا به دو گونه، هم در اثبات و هم در نفی تحریف سخن گفته‌اند. استاد محمدهادی معرفت، قرآن‌پژوه معاصر، بر آن است که اخباریه و مخصوصاً پرچمدار شاخص آنان سیدنعمت‌اللّه جزایری (۱۰۵۰ـ۱۱۱۲ق) بر اساس اخبار پراکنده و غرائب و شواذ و افسانه‌های اساطیرگونه، نغمهٔ تحریف را از نو زنده‌کرده است و کتابش *الانوارالنعمانیة* (۹۷/۱، ۹۸، ۲۷۷؛ ۳۵۷/۲) و نیز رسالهٔ *منبع‌الحیاة* او منبع اصلی قول به تحریف است و محدث نوری، صاحب *فصل‌الخطاب* (که به‌تفصیل درباره‌اش سخن خواهیم گفت) بر آن اعتمادکرده و جزایری پیشوای او در این امر است (*صیانةالقرآن*، ص ۸۶ـ۸۷). و هم ایشان از قول جزایری در کتاب *منبع‌الحیاة* نقل می‌کند که اخبار مستفیضه و بلکه متواتره دلالت بر وقوع زیاده و نقصان و تحریف در قرآن دارد. از جمله از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده که چون از ایشان در باب تناسب بین دو جمله در گفتهٔ حق‌تعالی در آیهٔ سوم سورهٔ نساء یعنی **وان خفتم الّا تقسطوا فی‌الیتامی** و **فانکحوا ماطاب لکم من‌النساء مثنی و ثلاث و رباع** پرسیدند، حضرت(ع) گفتند در این فاصله، یعنی در فاصلهٔ بین دو جمله‌ای که ربط معنی آن آشکار نیست، بیش از یک‌سوم آن ساقط شده است (*صیانةالقرآن*، ص ۱۵۸).

محدّث نوری و *فصل‌الخطاب*. نقطهٔ عطف مهم در تاریخ مسأله تحریف، تألیف کتابی است مستقلاً در این زمینه یعنی در ادعا و به خیال خود در اثبات وقوع تحریف در قرآن به قلم یکی از بزرگترین محدثان شیعه در اوایل قرن چهاردهم. این محدّث حاج میرزاحسین‌بن مولی محمدتقی طبری یا به‌قولی طبرسی (۱۲۵۴ـ۱۳۲۰ق) از شاگردان شیخ مرتضی انصاری و آیت‌اللّه میرزاحسن شیرازی است که دو تن از معروفترین شاگردان او یکی حاج شیخ عباس قمی صاحب *مفاتیح‌الجنان* و *سفینةالبحار* و دیگری آقابزرگ تهرانی صاحب *الذریعة* است. بهترین شرح حال و آثار او را هم همین آقابزرگ تهرانی، با استفاده از زندگی‌نامهٔ خودنوشت کوتاه او، نوشته است که در مقدمهٔ مهمترین کتاب او که آخرین مجموعهٔ معتبر حدیث شیعهٔ امامیه به شمار می‌آید، یعنی *مستدرک‌الوسائل* به طبع رسیده است. محدث نوری کتاب *فصل‌الخطاب فی تحریف کتاب ربّ‌الارباب* را در سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه تدوین‌کرده است و در فصول دوازده‌گانه دلایلی برای اثبات تحریف عرضه داشته است. آقابزرگ تهرانی در شرح حالی که نوشته است از مکارم اخلاق و مراتب زهد و ورع و تعلق خاطر بسیار محدث نوری به ائمهٔ طاهرین(ع) و تتبع عمیق او در اخبار و آثار شیعه و اهل سنت حکایت دارد. تمسک او به اخبار در حد اعلی و بر وفق مشرب اخباریان است. چنانکه عمرش را بر سر تهیه و تدوین

مستدرکی بر *وسائل‌الشیعهٔ* حُر عاملی گذارده و به اذعان صاحب‌نظران به‌خوبی از عهدهٔ این کار برآمده و کارش به عنوان آخرین مجموعهٔ حدیث، مخصوصاً احادیث احکام شیعه، قبول عام و استقبال تام یافته است. محققان بر آنند که آنچه او را به نگارش این کتاب واداشته، این گمان بوده است که مخالفان، فضایل اهل بیت علیهم‌السلام و مثالب دشمنان ایشان را از قرآن انداخته‌اند. در واقع هم این کتاب را در جواب یکی از علمای هند که از او پرسیده بودند چرا نام ائمهٔ معصومین (ع) در قرآن نیست نگاشته است (*صیانةالقرآن*، ص ۱۶۷). شاگرد نامدار او آقابزرگ تهرانی، تا حدودی جانبدارانه و توجیه‌گرانه، می‌نویسد: «در *فصل‌الخطاب* ثابت کرده است که تحریف به زیاده و تغییر و تبدیل و نظایر آن که در کتبی غیر از قرآن رخ می‌دهد، حتی به یک کلمهٔ واحده هم رخ نداده، و ما جای چنین کلمه‌ای را در قرآن نمی‌شناسیم و بر آن است که در مورد آیاتی جز آیات احکام، تنقیصی از سوی جامعان قرآن وارد شده، به نحوی که ما عین منقوص را که نزد اهلش محفوظ است نمی‌شناسیم، ولی اجمالاً از طریق اخباری که مؤلف مفصلاً در کتاب یادکرده است، فقط به ثبوت نقص، علم اجمالی داریم...» (*الذریعة*، ۲۳۱/۶). شیخ نوری در تاریخ ۲۸ جمادی‌الثانی ۱۲۹۲ق از نگارش این کتاب فراغت یافته و کتاب برای نخست بار به چاپ سنگی در ۱۲ شوال ۱۲۹۸ق به طبع رسیده است. نسخهٔ خطی اصل، یا بازنویس اصلاح‌شده‌ای از آن، در کتابخانهٔ آقابزرگ تهرانی در نجف محفوظ است که نسخهٔ عکسی (زیراکسی) آن در اختیار راقم این سطور جزو منابع نگارش این مقاله بوده است.

نگارش و انتشار *فصل‌الخطاب*، در حوزه‌های علمیهٔ شیعه مخصوصاً در نجف و سامرا و به فاصلهٔ کمی در شبه‌قارهٔ هند و سایر بلاد اسلامی و شیعی موج عظیمی از مخالفت و اعتراض علمای شیعه، و نیز اهل سنت را برانگیخته است (نیز ← *صیانةالقرآن*، ص ۸۹-۹۰). نخستین و مهمترین ردی که بر او نوشته‌اند کتاب *کشف‌الارتیاب فی عدم تحریف‌الکتاب*، نوشتهٔ یکی از معاصران محدث نوری یعنی شیخ‌محمودبن ابی‌القاسم مشهور به «معرّب طهرانی» (م ۱۳۲۳ق) است که در ۱۷ جمادی‌الثانی ۱۳۰۲ق از نگارش آن فراغت یافته و کتابی است در حدود ۳۰۰ صفحه (همچند خود *فصل‌الخطاب*) و سرشار از استدلالهای متین و براهین قاطع، چنانکه شیخ نوری را مجبور به بازگشت از بعضی آراء خود و عقب‌نشینی کلی کرده است. محدث نوری هم به نوبهٔ خود بر این کتاب، ردّی (به فارسی) نوشته است که با بعضی از چاپهای *فصل‌الخطاب* همراه است، و از خوانندگان *فصل‌الخطاب* درخواست کرده است که این ردّیه یا جوابیه‌اش را که در حکم متمّم *فصل‌الخطاب* است حتماً مطالعه کنند. نخستین اشکالی که مؤلف *کشف‌الارتیاب* بر

نوری می‌گیرد این است که اگر قائل به تحریف باشیم یهودیان ما را شماتت خواهند کرد که در عدم اعتبار بین کتاب ما و کتاب شما فرقی نیست. نوری جواب می‌دهد که این مغالطهٔ لفظی است؛ زیرا مراد او از تغییر و تبدیل، صرفاً نقص بعضی از وحی منزل است و آن‌هم در غیر آیات احکام، ولی در مورد افزایش، اجماع محصَّل بین جمیع فرقه‌های مسلمانان هست بر اینکه حتی به اندازهٔ کوتاهترین آیه یا حتی یک کلمه، بر قرآن افزوده نشده است (برای تفصیل ← *الذریعة*، ۲۲۰/۱۰_۲۲۱؛ *صیانةالقرآن*، ص ۹۰). آقابزرگ تهرانی می‌نویسد: «و شفاهاً از او چنین شنیدم که می‌گفت من در این کتاب [*فصل‌الخطاب*] نوشته‌ام که قرآن موجود بین‌الدفتین، همچنان به صورت اولیه‌ای که داشته و از آغاز جمع آن در عصر عثمان بوده، باقی و محفوظ مانده است؛ و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی که در سایر کتب آسمانی وارد شده در آن وارد نشده است. لذا سزاوار بود که نام کتابم را *فصل‌الخطاب فی عدم تحریف‌الکتاب* بگذارم؛ و نام گذاشتنش به این اسم که مردم برخلاف مراد من حملش می‌کنند، خطایی در نامگذاری بوده است. ولی مراد من آن نیست که مردم تلقی و تصور کرده‌اند، بلکه مراد من اسقاط بعضی از وحی منزل الهی است و اگر می‌خواهید نام آن را بگذارید القول‌الفاصل فی اسقاط بعض وحی‌النازل...» (*الذریعة*، ۲۳۱/۱۶_۲۳۲).

استاد مرتضی عسکری از قول یکی از دوستانش که از علمای هند است، نقل‌کرده است که «دویست کتاب به زبانهای مختلف فقط در هند علیه نظریهٔ شیعه در تحریف قرآن چاپ‌کرده‌اند» («تحریف‌ناپذیری قرآن»، *کیهان اندیشه*، ویژهٔ قرآن، شمارهٔ ۲۸، ۱۳۶۸، ص ۴۶). گفتنی است که خلاصه‌ای از *فصل‌الخطاب* به انگلیسی ترجمه شده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی ایران محفوظ است. بیشتر کتابهایی که در رد قول تحریف قرآن نوشته شده یا مستقیماً و تماماً در ردّ *فصل‌الخطاب* نوری است، مانند همان *کشف‌الارتیاب* که یاد شد، یا *حفظ‌الکتاب عن شبهةالقول بالتحریف*، اثر سیدمحمدحسین شهرستانی (م ۱۳۱۵ق)، یا فصل و فصلهایی به رد *فصل‌الخطاب* اختصاص داده‌اند. از جمله مرحوم محمدجواد بلاغی در مقدمهٔ تفسیر *آلاءالرحمن*، و مرحوم آیت‌الله خویی (م ۱۴۱۲ق) در کتاب *البیان* که در اصل تفسیر سورهٔ فاتحه است و مباحث قرآن‌پژوهی پرباری نیز دربردارد، دو فصل تحت عنوان «صیانةالقرآن من‌التحریف» و «فکرة عن جمع‌القرآن» مستقلاً به طرح مسأله تحریف و ردّ آن به دلایل متقن و نیز پاسخ به اهم شبهات محدث نوری (بدون نام بردن از او) اختصاص داده است. مرحوم آیت‌الله ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۵۲ش) نیز تعلیقاتی در رد *فصل‌الخطاب* دارد که آیت‌الله

حسن‌زادهٔ آملی، در ذیل مقالهٔ پرباری که تحت عنوان «فصل‌الخطاب فی عدم تحریف‌الکتاب» نوشته است، آن را بتمامه از خط استادش مرحوم شعرانی نقل‌کرده است. سه تن از قرآن‌پژوهان معاصر نیز که هر یک کتابی مفرد و مستقل در نفی تحریف قرآن نوشته‌اند (استاد محمدهادی معرفت در *صیانةالقرآن من‌التحریف*؛ استاد سیدجعفر مرتضی عاملی در *حقائق هامّة حول القرآن الکریم*؛ استاد رسول جعفریان در *اکذوبة تحریف‌القرآن*) هر یک فصلی شامل خلاصهٔ فصول دوازده‌گانه و استدلالهای اساسی و مستندات اصلی محدث نوری در *فصل‌الخطاب*، همراه با ردّ روشن و کوتاهی آورده‌اند. در اینجا شبهات یا دلایل قائلان به تحریف را عمدتاً بر مبنای کتاب *فصل‌الخطاب* محدث نوری طرح می‌کنیم و پاسخ کوتاهی نیز در جواب هر یک از آنها می‌آوریم. از دلایل دوازده‌گانهٔ محدث نوری در این کتاب دو دلیل از طریق شیعه و منابع شیعه نقل شده و بقیه از منابع اهل سنت است. جالب توجه این است که محدث نوری و همفکران او از کل گنجینهٔ احادیث اهل سنت، فقط همین احادیث آحاد و ضعاف را قبول دارند که نهایتاً خود حدیث‌شناسان و علمای اهل سنت و مخصوصاً قرآن‌شناسان کوچکترین اعتباری بر آنها یا در حاکی بودن آنها از تحریف قرآن ندارند.

۱. محدث نوری به روایات اهل سنّت و معدودی از احادیث شیعه استنادکرده‌اند که قائلند به اینکه هرآنچه در امتهای پیشین رخ داده، طبق‌النعل بالنعل در امت اسلام نیز رخ خواهد داد و از جملهٔ این رویدادها یکی هم تحریف کتاب آسمانی است. آیت‌اللّٰه خویی این شبهه را چنین پاسخ می‌دهد که اولاً) اخباری که به آنها اشاره شده، اخبار آحادند و افادهٔ علم و ایجاب عمل نمی‌کنند و ادعای تواتر آنها گزاف است چراکه هیچ چیز از آنها در کتب اربعهٔ شیعه روایت نشده است، و لذا ملازمه‌ای بین وقوع تحریف در تورات و وقوعش در قرآن نیست. ثانیاً) اگر این دلیل درست باشد باید دال بر وقوع زیادت در قرآن باشد، چنانکه تحریف تورات و انجیل هم به زیادت بوده است و بطلان این امر واضح است. ثالثاً) بسیاری از وقایعی که در امم سابقه رخ داده نظیرش در امت اسلام رخ نداده، نظیر گوساله‌پرستی و سرگردانی چهل‌سالهٔ بنی‌اسرائیل در بیابان و غرق فرعون و یارانش و فرمانروایی سلیمان(ع) بر جن و انس، و رفع عیسی(ع) به آسمان و درگذشت هارون که وصی موسی(ع) بود قبل از موسی(ع) و ولادت عیسی(ع) بدون پدر. رابعاً) اگر هم فرضاً تواتر این روایات و صحت دلالت آنها را بپذیریم، شاید مراد این باشد که زیاده و نقصان در آینده رخ می‌دهد، چنانکه از روایت بخاری برمی‌آید که زمان آن را تا دامنهٔ قیامت می‌داند. پس نمی‌توان با این روایت به وقوع تحریف در صدر اسلام و زمان خلفا استشهاد

کرد (*البیان*، ص ۲۳۹ـ۲۴۱). استاد سیدجعفرمرتضی عاملی بر این دلایل این نکته را هم می‌افزاید که از دلایل وجوب مصونیت قرآن از تحریف این است که قرآن معجزهٔ جاودانه است [و پدیدهٔ ادبی و هنری است که در آن لفظ و عین الفاظ و تعابیر و تمامیت متن آن کمال اهمیت را دارد]. پس، قرآن بعد از اثبات دو صفت معجزه بودن و جاودانه بودن، لامحاله باید محفوظ از تحریف مانده باشد تا اعجازش برقرار بماند. ولی کتب آسمانی پیشین اصلاً معجزهٔ انبیا نبوده است، تا چه رسد که معجزهٔ جاودانه باشد، لذا تکفّل حفظ آن بر خداوند واجب نبوده است (*حقائق هامة*، ص ۳۹۵).

۲. محدث نوری به روایات اهل سنت دربارهٔ جمع قرآن استنادکرده و گفته است که جمع آن بر محور شهادت دو شاهد بوده است که این مسأله حاکی از عدم تواتر نقل قرآن است، و لذا امکان و احتمال تحریف در آن راه دارد. در پاسخ باید گفت که قرآن در زمان خود رسول اکرم(ص) و به اشراف و اهتمام اکید ایشان به دست کاتبان وحی نوشته شده بود و فقط مدوّن و مجموع بین‌الدفتین نبوده است که شرح این مسأله خواهد آمد، و جمع زمان ابوبکر یک سال پس از وفات پیامبر(ص) و جمع نهایی زمان عثمان (در حدود ۱۷ـ۱۸ سال پس از وفات پیامبر(ص)) در واقع جمع دوباره و مکرر برای احتیاط بوده است و زید و یاران او که گروه تهیه و تدوین «مصحف امام» بودند بر حافظهٔ صدها حافظ قرآن و چندین و چند مصحف نوشته‌شدهٔ کامل ولی غیرمدوّن بین‌الدفتین، متکی بودند، لذا نیازی به شهادت دو شاهد برای هر آیه نبود. از آن گذشته مسأله شهادت شاهدین هم به فرض صحت به این سادگیها نبوده است، و به گفتهٔ ابن حجر (*الاتقان*، ۲۰۵/۱) مراد از دو شاهد یکی کتابت و دیگری حفظ بود، نه دو شاهد عادی از کسانی که نه کاتب قرآن نه حافظ تمامی قرآن بوده باشند. یعنی شهادت این دو گونه شاهد برای رعایت کمال احتیاط بوده است؛ و این شهادت مؤید مصاحف مکتوب غیرمدون و حفظ حافظان بوده است. و در مورد نادری که زید شهادت یک‌نفرهٔ خزیمه‌بن ثابت انصاری را برای اثبات آیهٔ پایانی سورهٔ توبه پذیرفت، نه فقط به دلیل ذوالشهادتین بودن این مرد بوده، بلکه به خاطر آن بوده است که این شهادت با حفظ حافظان و کتابت کاتبان موافق بوده است؛ و برعکس شهادت یکنفرهٔ عمر دربارهٔ افزودن آیهٔ ادعایی رجم به قرآن، از آن جهت رد شد که مؤیدی از حفظ و کتابت دیگران و خود زید نداشته است. سخاوی در *جمال‌القرّاء* می‌گوید: مراد این است که دو تن شهادت می‌دادند که صحیفهٔ مکتوبه در محضر پیغمبر(ص) نوشته شده یا شهادت می‌دادند که از وجوه منزل قرآن است (*قانون تفسیر*، صص ۱۴۷ـ۱۴۸ که عمدتاً منقول از *اتقان* سیوطی است).

سیوطی پس از نقل انواع معانی محتمل بر شهادت شاهدان می‌گوید: «یا شاید مراد این بوده است که شاهدان شهادت می‌داده‌اند که هر آیه‌ای جزو آیاتی بوده است که در سال وفات پیامبر(ص) از سوی جبرئیل بر ایشان مجدداً عرضه شد» (*الاتقان*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، ۲۰۶/۱).

۳. محدث نوری در فصل سوم به روایات اهل سنت دربارهٔ آیاتی که ادعای نسخ تلاوت آنها شده است استنادکرده است، و مسأله نسخ‌التلاوه را ردکرده است، ولی این روایات را دال بر تحریف قرآن گرفته است. پاسخش این است که ما در مسأله بی‌اعتبار بودن و واهی بودن نسخ‌التلاوه (شرحش خواهد آمد) با او موافقیم و امثله‌ای که یادکرده است یا مدعا بوده است یا کلام تفسیری پیامبر(ص) یاکلام بعضی از صحابه یا اخبار آحاد و جعلی است. به این مسأله در طی این مقاله باز خواهیم گشت.

۴. محدث نوری دلیل چهارم خود را چنین بیان می‌کند: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام، قرآن مخصوص داشته که بعد از وفات رسول‌اللّٰه صل‌اللّٰه علیه و آله، برای خود جمع‌کرده بود و آن را بر قوم عرضه داشت، ولی از آن روی برتافتند. لذا [حضرت] آن را از دیدگان آنان پنهان داشتند و این مصحف نزد حضرت علیه‌السلام باقی بود، و امامی بعد از امام پیشین، آن را همانند سایر خصایص امامت و خزائن نبوت به ارث می‌برد؛ و آن نزد حضرت حجة، عجّل‌اللّٰه فرجه، است و بعد از ظهورش آن را بر مردم ظاهر خواهدکرد و آنان را به قرائت آن دستور خواهد داد؛ و آن مخالف این قرآن بوده، هم از حیث تألیف و ترتیب سوره‌ها و آیات و هم از حیث کلمات و از جهت زیاده و نقصان...» (*فصل‌الخطاب*، نسخهٔ عکسی از نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ مرحوم آقابزرگ تهرانی در نجف، ص ۷۶). آیت‌اللّٰه خویی در پاسخ این شبهه می‌نویسد: «چنین مصحفی موجود بوده است و اضافاتی نسبت به قرآن موجود [مصحف عثمانی] داشته است، اما دلیلی در دست نیست که نشان بدهد آن زیادات جزو قرآن بوده است. واقعیت آن است که این زیادات تفسیری بوده است» (*البیان*، صص ۲۴۱ـ۲۴۲).

مسألهٔ مصحف علی‌بن ابی‌طالب(ع). در اینکه حضرت علی(ع) مصحفی از قرآن برای خود و به قولی به املای رسول‌اللّٰه(ص) و دستخط خود نوشته بوده است، بین مورّخان و قرآن‌پژوهان شیعه و اهل سنت اتفاق نظر است (*حقائق هامة*، ص ۱۵۴). ابن‌سعد (م ۲۳۰ق) در *طبقات* (۱۳۷/۱) و ابن‌واضح یعقوبی (متوفی حدود ۲۹۲ق)، در *تاریخ یعقوبی* (ترجمهٔ فارسی، ۱۵/۲) به مصحف اختصاصی حضرت(ع) تصریح کرده‌اند. یعقوبی تقسیم ۷ جزئی

مصحف حضرت علی(ع) را به‌تفصیل بیان کرده است. ابن‌ندیم (م ۳۸۰ق) اشاره دارد این مصحف را که چند صفحه افتادگی داشته است، دیده است و سپس می‌گوید: «ترتیب سوره‌ها در این مصحف از این قرار است... و سپس دنبال آن، رشتهٔ مطلب قطع شده است یعنی ترتیب سوره‌ها نیامده است» (*الفهرست*، طبع تجدد، ص ۳۰). یکی از مدارک مهم و نویافته‌ای که شرح قابل توجهی دربارهٔ مصحف حضرت علی(ع) دارد، تفسیر *مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار* اثر محمدبن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ق)، صاحب *ملل و نحل* معروف است که خود را در کلام اشعری و در فقه پیرو مذهب شافعی فرا می‌نموده، و با کشف و سپس چاپ عکسی این کتاب (تهران، مرکز انتشار نسخ خطی، ۱۳۶۸ش) معلوم و مسلم شده است که گرایش جدی شیعی (احتمالاً اسماعیلی) دارد. او در فصل دوم مقدمه که در کیفیت جمع قرآن است، از اهمیت مصحفی که در دست امیرالمؤمنین علی(ع) بوده است، سخن می‌گوید و می‌نویسد که آن حضرت در آن نسخه اسراری به اشارت پیامبر(ص) ــ یعنی تفسیروار ــ افزوده بوده و صحابه را که جمع قرآن را بر عهده داشتند ملامت می‌کند که چرا نسخهٔ حضرت(ع) را رها کردند و نپذیرفتند؛ و سپس می‌نویسد: «و او علیه‌السلام چون ازکفن و دفن پیامبر(ص) فارغ شد سوگند خورد که ردایی بر دوش نگیرد جز برای نماز جمعه، تا آنکه قرآن را جمع کند چراکه به این امر به نحو جازمی مأمور بود. سپس آن را چنانکه نازل شده بود بدون تحریف و زیاده و نقصان جمع کرد؛ پیامبر(ص) از پیش به مواضع ترتیب و وضع و تقدیم و تأخیر [آیات و سوره‌ها] اشاره کرده بود» (*مفاتیح‌الاسرار*، چاپ عکسی، ص ۱۵آ). سپس نکتهٔ بی‌سابقه‌ای که شاید در هیچ منبعی اشاره نشده باشد، به میان می‌آورد و می‌نویسد: «و گفته‌اند مصحف او دارای متن و حواشی بوده است» (همانجا) و به دنبال آن توضیحی دارد که متأسفانه به علت ناخوانایی خط، نمی‌توان معنایی صریح از آن مستفادکرد.

اهمیت دیگر *مفاتیح‌الاسرار* در این است که ترتیب مصحف حضرت علی(ع) را به نقل از مقاتل‌بن سلیمان نقل می‌کند. دیگر از اختصاصات مصحف حضرت علی(ع) این بوده است که به گفتهٔ شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و بعضی دیگر از محققان در آن تأویل معانی آیات قرآن نیز وجود داشته بوده است (*اوایل‌المقالات*، ص ۹۴). دیگر اینکه در آن منسوخ بر ناسخ مقدم بوده است (*تاریخ‌القرآن*، زنجانی، ص ۵۴).

به احتمال بسیار علت اینکه هیأت جمع و تدوین مصحف امام، در عصر عثمان، نسخهٔ مصحف حضرت(ع) را نپذیرفته‌اند، تفاوتهای تدوینی و اضافات تفسیری آن بوده است.

چنان‌که به گفتهٔ بعضی از محققان حتی نام بسیاری از منافقان در آن یاد شده بوده است، لذا چون این مصحف با سایر مصاحف و نیز منابع پراکنده یا مجموع آنها تفاوت داشته، آن را نپذیرفته‌اند؛ و حضرت امیرالمؤمنین(ع) در وهلهٔ اول از این برخورد غیردوستانهٔ آنان آزرده شده‌اند و گفته‌اند که دیگر هرگز آن را نخواهید دید (*تاریخ قرآن*، رامیار، ص ۳۶۷).

علی‌رغم افسانه‌هایی که هریک سراغ از نسخه‌ای از مصحفی به خط کوفی و با رقم «کتبه علی‌ابن ابو [یا: ابی] طالب» در کتابخانه‌های مختلف ایران و جهان می‌دهد، اطلاع تاریخی روشنی از سرنوشت این مصحف در دست نیست و بعضی از اخبار دلالت بر این دارد که این مصحف نزد حضرت حُجّت(عج) محفوظ است (برای تفصیل ← *حقائق هامة*، ص ۱۶۰). نکتهٔ مهم این است که حضرت امیرالمؤمنین(ع) از صحت و روشمندی‌کار هیأت تهیه و تدوین مصحف امام در عصر عثمان اطمینان یافته‌اند و مصحف عثمانی را به تعابیر گوناگون تأیید فرموده‌اند، و از همین روی اصرار در ظاهر ساختن مصحف خویش را بیش از آن روا نداشته‌اند.

سخن آخر آنکه با آنکه جمع و نسخهٔ قرآن حضرت(ع) واقعیت تاریخی داشته است، ولی موجودیت پایدار تاریخی نداشته است و در منابع‌کهن انعکاس روشن و متقنی از محتویات آن در دست نیست، تا بر مبنای آن بتوان آن را مصحف اصلی و وحی‌نامهٔ کامل، و مصحف عثمانی را نسبت به آن تحریف‌شده و دارای زیاده و نقصان دانست.

۵. محدث نوری در دلیل پنجم از مصحف عبداللّه‌بن مسعود که مخالف مصحف موجود [عثمانی] بوده است سخن می‌گوید (*فصل‌الخطاب*، ص ۸۶ به بعد). محققان و قرآن‌پژوهان در اینکه عبداللّه‌بن مسعود، صحابی و قرآن‌شناس بزرگ و حافظ قرآن، نسخه‌ای از قرآن برای خویش نوشته بوده است، همسخن‌اند. او یکی از نخستین کسانی بوده است که از اختلاف قراآت شهرهای مختلف اسلامی نگران بوده است و آن را سرمنشأ فساد می‌دانسته است؛ و همو بوده است که به عثمان اشارتی برای «توحید مصاحف»کرده است. ولی وقتی که عثمان این امر را جدی گرفت، و سایر مصاحف و نوشته‌های پراکنده را به آب و سرکه جوشانید یا سوزانید، ابن‌مسعود تکان خورد و گفت: منظور او تا این حد نبوده است و لذا تا مدتها از دادن مصحف خاص خود برای آنکه محوش کنند ابا می‌کرد و حتی کار به مشاجره و شکستن دنده‌های او کشیده بود. یک انگیزهٔ عمدهٔ اصرار ابن‌مسعود برای حفظ مصحف خود، و نیز انتقادهایی که از مصحف عثمانی می‌کرد، این امر بود که از گماشته شدن زیدبن ثابت ــ که جوان‌ترین حافظان و جامعان قرآن بود ــ به سرپرستی تهیه و تدوین مصحف امام، ناراضی بود و خود را شاید هم

به‌حق برای این کار سزاوارتر از او می‌دانست (*المصاحف* سجستانی (م ۳۱۶ق)، صص ۱۴ـ۱۵؛ *تاریخ قرآن*، رامیار، ص ۳۵۶).

تفاوت اصلی مصحف ابن‌مسعود با دیگر مصحف‌ها در این بود که سورهٔ فاتحه و معوذتین (دو سورهٔ آخر قرآن) را در بر نداشت و او آنها را دعا می‌انگاشت. تفاوتهای دیگر اختلافات لهجه‌ای یا مترادف و به‌اصطلاح اختلاف قرآات بود (برای فهرست نسبتاً کاملی از آنها ← *المصاحف*، سجستانی، صص ۵۴ـ۷۳ و دیگر زواید تفسیری (همانند مصحف علی(ع)). در میان همهٔ مصاحف متفاوت با مصحف عثمانی آنچه مسلم‌تر است این است که مصحف علی(ع) و ابن‌مسعود، نهایتاً در عصر عثمان و به فرمان او از بین نرفته است. مصحف ابن‌مسعود بعد از رواج مصحف امام (عثمانی) تا حدی مورد توجه مردم و قرّاء و ائمهٔ قرائت بوده است. و به نوشتهٔ مرحوم رامیار در سال ۳۹۸ق فتنه‌ای بر سر همین مصحف (یا بازنویسی از آن) میان شیعه و اهل سنت، در زمان شیخ مفید در بغداد در می‌گیرد و سرانجام محکمه‌ای تشکیل می‌شود و حکم به امحای آن مصحف می‌دهد. همو می‌نویسد: «با اینکه او همیشه ادعا می‌کرد که همه چیز را دربارهٔ قرآن می‌داند، او می‌داند که هر آیه کجا و کی نازل شده، اما چیزی از او دربارهٔ ترتیب نزول آیات نقل نکرده‌اند. ترتیبی هم که از مصحف او گفته‌اند چیز مهمی و فرق چندانی با مصحف عثمانی نداشته است» (*تاریخ قرآن*، رامیار، ص ۳۶۲، در این اثر ترتیب مصحف او نیز از منابع کهن از جمله *الفهرست* نقل شده است). مشهور است که سرانجام عبدالله‌بن مسعود با هیأت تهیه و تدوین عثمانی و نیز مصحف آنان آشتی کرد و رضای خود را اظهار داشت (*المصاحف*، سجستانی، ص ۱۸؛ *قانون تفسیر*، صص ۱۵۵ـ۱۵۶).

۶. محدّث نوری در دلیل ششم، مانند دو دلیل پیشین که به مصحفهای مستقل تمسک می‌کرد به وجود مصحف اُبی‌بن کعب و تفاوت آن با مصحف موجود (عثمانی) استناد می‌کند. ابّی‌بن کعب ملقب به سیدالقرّاء، مانند عبدالله‌بن مسعود و عبدالله‌بن عباس از کبار صحابه و قرآن‌شناسان بزرگ بوده است. الفهرست ترتیب سوره‌ها در مصحف او را یادکرده است (ص ۳۰). تفاوت مهم مصحف او با مصحف عثمانی این بوده است که دو سورهٔ اضافی به نامهای «خلع» و «حفد» دربر داشته است. این امر برخلاف آرزو و انتظار محدث نوری نه فقط باعث اعتبار مصحف او نمی‌شود، بلکه چون هم با مصحف عثمانی و هم مصاحف معتبر دیگر چون مصحف حضرت علی(ع) و مصحف عبدالله‌بن مسعود، اختلاف داشته، لذا اعتبار استنادی ندارد. (برای تفصیل دربارهٔ اُبی‌بن کعب و مصحف او ← المصاحف، سجستانی،

ص ۱۵۳؛ تاریخ قرآن، رامیار، صص ۳۴۰-۳۵۳ که متن سوره‌های ادعایی خلع و حفد را هم دربر دارد).

۷. محدث نوری در دلیل هفتم می‌نویسد: «چون ابن‌عفان [عثمان] بر امت استیلا یافت، مصاحف متفرقه را جمع کرد و از آنها به‌یاری زیدبن ثابت و کتابت و قرائت او و خودش، نسخه‌ای فراهم آورد و آن را امام نامید، و سایر مصاحف را سوزانید یا پاره‌کرد، و این کار را از آن رو کرد که باقی‌مانده‌ای را که در دست مردم مانده بود و از آن غافل شده بود از بین ببرد...» (*فصل الخطاب*، ص ۹۹).

جمع قرآن و مصحف عثمانی. در پاسخ باید گفت همهٔ قرآن‌پژوهان اعم از اهل سنت و شیعه در دو نکته اتفاق نظر دارند: الف) اینکه قرآن در عهد پیامبر(ص) و با اهتمام و اشراف همه‌جانبهٔ ایشان به دست کاتبان وحی که تعداد آنان را تا بیش از چهل نفر هم گفته‌اند، کتابت شده بود. بزرگانی هم چون حضرت علی(ع) و زیدبن ثابت و ابی‌بن کعب و عبداللّٰه‌بن مسعود و عبداللّٰه‌بن عباس برای خود نسخه‌ای از تمامت وحی قرآنی نوشته بودند. منتهی این کتابت بر «کاغذ» نبود بلکه با نوشت‌افزارهای ابتدایی بر لیف خرما و پوست تنهٔ نخل و سنگهای صاف و صیقلی نازک، و استخوانهای پهن کتف حیوانات و رقعه‌های پوستی و نظایر آن بوده است و اعتماد فراوانی هم بر حفظ حافظان بیشمار داشته‌اند (دربارهٔ جمع و کتابت تمام قرآن در زمان پیامبر(ص) ← *الاتقان*، ۲۰۲/۱ به بعد؛ *مناهل العرفان*، زرقانی، ۲۵۵/۱-۲۵۶؛ *البیان*، آیت‌اللّٰه خویی، ۲۵۵-۲۷۸؛ *حقائق هامة حول القرآن الکریم*، سیدجعفر مرتضی عاملی، ۶۳-۱۰۴ و اغلب تاریخهای قرآن). ب) یک سال پس از درگذشت پیامبر(ص) و با کشته شدن عدهٔ کثیری از حافظان و قرّاء قرآن در نبرد یمامه که ابوبکر مسیلمهٔ کذاب ــ پیامبر دروغین ــ و یارانش را سرکوب کرد، به نظارت مستقیم خود ابوبکر و پیگیری و مشاورهٔ عمر و مباشرت زیدبن ثابت یک نسخهٔ کامل قرآن نوشته شده و حتی به صورت مجموع بین‌الدفتین درآمده بود. این نسخه پس از درگذشت ابوبکر و عمر نزد حفصه دختر عمر به ارث یا ودیعه مانده بود و عثمان آن را برای توحید مصاحف و تدوین نسخهٔ نهایی موسوم به مصحف امام، از او امانت گرفته و آن و مصاحف دیگر از جمله مصحف خود زید و نوشته‌های کامل اما پراکنده را مبنای کارکرد و با دقت بی‌نظیری به همت و سرپرستی زیدبن ثابت و هیأت همکار او، و در زیر نظر و انتقاد آزادانهٔ کبار صحابه از مجموع آنها نیز با توجه به حفظ حافظان و شهادت شاهدان ــ که شرحش گذشت ــ آن نسخهٔ نهایی را فراهم کرد. سپس کار عثمان بیشتر توحید نصّ و تکیه بر یک قرائت، یا دو یا چند قرائت تا آنجا که

کتابت کلمه‌ای بدون نقطه احتمال چند قرائت را می‌داد و اعتماد بر لهجهٔ قریش، به هنگام اختلاف تلفظها و قراآت بوده است وکار او با آنکه اساسی بود تأسیسی نبود. یعنی چنان‌که اشاره شد قرآن پیش از آن هم در زمان حیات پیامبر(ص)، و هم در عهد ابوبکر جمع و بازنویس شده بود. لذاکار عثمان و اعتبارش دربر دارندهٔ اعتبارکار عصر نبوی و عصر ابوبکر در جمع قرآن هم هست. و اگر خود حضرت رسول(ص) اهتمام به جمع و تدوین نهایی قرآن نکردند از آن بود که به گفتهٔ همهٔ قرآن‌پژوهان اهل سنت و شیعه، هنوز باب وحی باز بود و همواره احتمال آمدن آیه‌ای که در ضمن وحی به آن حضرت(ص) گفته می‌شده آن را درکجا و کدام سوره و بین کدام آیات قرار دهد، می‌رفت و در واقع هم وحی قرآنی در طی مدت ۲۳ سال، تا اندک‌زمانی پیش از وفات آن حضرت(ص) جریان داشت. لذا پیامبر(ص) مأذون و مایل به جمع نهایی نبوده‌اند. و در فرهنگی چون فرهنگ صدر اول اسلام که آن‌همه شفاهی و فاقد رسم و سنت کتابت بود، و تعداد باسوادانی که خواندن و نوشتن بدانند درکل آن جامعه به یکصد نفر نمی‌رسید این اهتمام عظیم به شأن قرآن و حفظ و کتابت و جمع و تدوین آن جزو شگفتیهای تمدن و فرهنگ بشری و از افتخارات اسلام است. از مصحف امام شش یا هفت نسخه تکثیر شده که همه ارزش واحد داشت. یکی را در مکه و یکی را در مدینه نگاه داشتند و باقی را به کوفه و بصره و شام و یمن و بحرین فرستادند (*الاتقان*، ۲۱۱/۱).

استاد سیدعلی کمالی دزفولی، قرآن‌پژوه معاصر، ممیزات دهگانه‌ای برای جمع عثمانی یاد می‌کند. از جمله اینکه: الف) [عثمان دستور داده بود] هرکس هرچه را از پیغمبر(ص) شنیده بیاورد، تا همه در این‌کار شریک باشند و از این جمع چیزی غائب نماند، تا هیچ‌کس در ذخیرهٔ این مصحف شک نیاورد و همه بدانند که آشکارا در مرآی و مسمع صحابیان بزرگ، انجام یافته است. ب) اعتماد بر عمل گروه اول در جمع بکری [= ابوبکری]. ج) هر جا برای رفع اختلاف از مسموعات، چاره نشد لغت و لهجهٔ قریش را انتخاب کنند. د) برای جلوگیری از شبهه و تطرّق فساد موارد زیر را نمی‌نوشتند: منسوخ‌التلاوه‌ها (که عنوانی مخترع است)، آنچه در عرضهٔ اخیر [بر پیامبر(ص)] نبوده، آنچه قرائتش ثابت نبود، قراآت شاذ، قراآت آحاد، و الحاقات تفسیری. ه) ترتیب آیات هر سوره بر طبق توقیف مستند پیغمبر(ص) در عرضهٔ اخیر بوده است» (*قانون تفسیر*، صص ۱۵۲ـ۱۵۳).

جمع عثمانی از همان آغاز و پس از فروکش‌کردن مخالفتهای عاطفی و احساساتی و حمیتی، مورد قبول بزرگان صحابه و در رأس آنان حضرت امیرالمؤمنین(ع) قرار گرفته است و روایات

متعددی به تعابیر مختلف از حضرت علی (ع) در تأیید عملکرد عثمان و حاصل کار هیأت منصوب در تدوین مصحف امام نقل شده است. سیوطی در *اتقان* می‌نویسد: «و ابن ابی‌داود به سند صحیح از سویدبن غفلة نقل کرده است که گفت، علی گفته است: در حق عثمان جز خیر چیزی مگویید. سوگند به خدا آنچه در امر مصاحف کرد جز با شرکت و نظارت بزرگان ما [ملأٌمنّا] نبود. و فرمود دربارهٔ این قرائت چه می‌گویید؟ به من رسیده است که بعضی از آنان [مخالفان و منتقدان] می‌گویند قرائت من بهتر از قرائت توست، و این امر نزدیک به کفر است. گفتیم پس نظر شما چیست؟ فرمود: به نظر من [کار درست همین است که] مردم را بر مصحف واحد گرد آورد تا نه تفرقه و نه اختلاف باقی بماند. گفتیم حق با شماست» (*الاتقان*، ۲۱۰/۱؛ همچنین *فتح‌الباری*، ابن حجر، ۱۵/۹). همچنین ابوعمر عثمان‌بن سعید دانی (م ۴۴۴ ق)، قرآن‌شناس بزرگ، صاحب *التیسیر فی‌القرآآت السبع* و *المقنع*، در کتاب اخیر با سلسلهٔ رواتش از علی‌بن ابی‌طالب (ع) نقل می‌کند که فرمود: «اگر من سرپرست [تهیه و تدوین مصحف واحد رسمی] می‌شدم در مورد مصاحف همان کاری را می‌کردم که عثمان کرد» (*المقنع*، تحقیق محمداحمد دهمان، ص ۸. همچنین *الاتقان*، ۲۱۱/۱ = ترجمهٔ *الاتقان*، ۲۰۹/۱). اگر هم در صحت صدور این روایات تردید کنند، عملکرد و سیرهٔ امیرالمؤمنین علی (ع) حاکی از این است که عمل عثمان را تأیید یا دست‌کم تقریر (سکوت ناشی از رضا و قبول) کرده است (شرح این مسأله خواهد آمد). مرحوم آیت‌الله خویی در تأیید عملکرد عثمان می‌نویسد: «اینکه عثمان مسلمانان را بر قرائت واحدی گرد آورد، یعنی قرائتی که بین مسلمانان رایج بود و آن را به تواتر از پیامبر (ص) فراگرفته بودند، و قرآآت دیگر را که مبتنی بر احادیث نزول قرآن به «سبعة احرف» بود (که دربارهٔ بطلان آن پیشتر در همین کتاب سخن گفته‌ایم) منع کرد، این عمل عثمان را احدی از مسلمانان بر او انتقاد نکرده است؛ چراکه اختلاف در قرائت به اختلاف مسلمانان و پراکندگی صفوفشان و بر باد رفتن وحدت کلمه‌شان بلکه تکفیر بعضی از بعضی می‌انجامید و روایاتی را نیز نقل کردیم که حاکی از نهی پیامبر (ص) از اختلاف در قرآن بود، ولی کاری که بر او انتقاد می‌کنند این است که بقیهٔ مصاحف را سوزانید و به اهالی شهرهای دیگر هم امر کرد که مصاحفشان را بسوزانند. مسلمانان بر این کار او اعتراض کردند. حتی او را حَرّاق‌المصاحف (سوزانندهٔ مصحفها) نامیدند» (*البیان*، ص ۲۷۷).

استاد سیدعلی کمالی دزفولی می‌نویسد: «آیا در تهیهٔ مصاحف نمونه (امام) در هفده سال بعد از وفات پیغمبر اکرم (یعنی در سال ۲۸ هجری) با حضور هزاران نفر از صحابه که خود پیغمبر (ص)

را دیده بودند و قرآن را از او شنیده و ناظر بر امر و تصویب‌کنندهٔ آن بودند ــ که عدم اعتراض امیرالمؤمنین دلیل آن است ــ می‌توان خدشه‌ای وارد ساخت؟ هرگز. آیا وعدهٔ خداوند به حفظ قرآن (سورهٔ حجر، آیهٔ ۹؛ سورهٔ فصّلت، آیات ۴۱ و ۴۲) در مورد حفظ قرآن با ماده و هیأت آن نیست؟ جز این نمی‌تواند باشد. آیا تصویب ائمهٔ ما ــ سلام‌الله علیهم اجمعین ــ و تقریر ایشان دلیل قاطع قرآن بودن همین قرآن نیست؟ البته که هست» (*قانون تفسیر*، ص ۲۳۸).

دربارهٔ سوزاندن آیات و سوره‌های پراکنده و مصاحف غیررسمی و متفرقه باید گفت که بعضی از منابع به عثمان نسبت جوشاندن آن نوشته‌ها را در دیگ با مخلوطی از آب و سرکه می‌دهند، و بعضی خرق (پاره‌کردن و از بین بردن) و بعضی دفن و بعضی سوزاندن. سوزاندن را نباید عملی خلاف شرع یا متضمن هتک حرمت دانست زیرا آتش در فقه اسلامی طاهر و مطهر است، و نیت عثمان هم نیت سوء یا حاکی از اسائهٔ ادب نبوده است. لذا سوزاندن با به آب شستن فرق اساسی ندارد. همچنین تفاوت رسمها و فرهنگها را نیز نباید از نظر دور داشت. قرآن نیز پس از قرآن شدن، لازم‌الاحترام و مقدس است. پیش از قرآن شدن این حکم را نداشته است. حتی امروز هم قرآنهای کهنه و فرسوده و زاید که به کار قرائت نمی‌آید، با احترام و به یکی از همین شیوه‌ها از بین برده می‌شود. اما اینکه بعضی می‌گویند باید این نوشته‌های پراکنده را که بر روی پوست و سنگ و لیف خرما و غیره بوده نگهداری می‌کرد، فکر جدید و امروزه‌پسند است که موزه‌داری و سندداری و حفظ اشیاء عتیقه مطلوب و ممکن است. اگر عثمان چنین کاری می‌کرد غرض خود را در نفی اختلاف، نقض‌کرده بود. تازه در جایی که خود مصاحف عثمانی شش یا هفتگانه، با آن‌همه دقت و اهتمام در نگهداری آنها، غالباً و بلکه تمامی از بین رفته است، یا لااقل از سرنوشت آنها اطلاعی در دست نیست، چگونه ممکن بود استخوانها و سنگها و پوستهای ریخته و پاشیده و پراکنده محفوظ باقی بماند تا آیا مورد استفادهٔ محققان امروز و آینده قرار گیرد یا نه.

۸. محدث نوری دلیل هشتمش را وجود روایات و به قول خودش «اخبار کثیره»ای از مخالفان [یعنی اهل سنت] که دلایل صریح بر وقوع تغییر و نقصان در مصحف موجود دارد، یاد می‌کند. آیت‌الله خویی و حجةالاسلام میلانی و سایر قرآن‌پژوهان شیعه بر آنند که آری احادیث نقص قرآن در میان اهل سنت بسیار است. بسی بیشتر از آنچه در میان احادیث شیعه هست. و اهل سنت برای آنکه نه قائل به تحریف (تنقیص) قرآن و نه بی‌اعتباری کتب معتبر حدیثشان از جمله صحیحین شوند، قائل به پدیده‌ای به نام نسخ‌التلاوة یا منسوخ‌التلاوة شده‌اند. یعنی آیات و عباراتی را جزو وحی اولیه می‌دانند که سپس تلاوت آنها منسوخ شده و حکمش یا منتفی

شده یا برقرار مانده است. از این دست بسیار آیه‌ها، حتی سوره‌های ساختگی در بعضی متون حدیث اهل سنت و از آنجا در کتب قرآن‌پژوهی و علوم قرآنی نقل شده است، که نمونهٔ مشهور آن آیهٔ رجم است که در مجامیع معتبر حدیث اهل سنت از جمله صحیحین و موطّأ و مسند احمد و غیره، با عبارت کمابیش مختلف نقل شده است و یک روایت از نص آن چنین است: «**الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة**» و در بعضی این عبارت را هم اضافه دارد: «**نکالاً بما قضیا من اللذّة**»، که عمر گفته است ما این آیه را در عهد رسول‌الله (ص) می‌خواندیم، سپس به دلیلی نامعلوم فراموش و متروک شد. و چون هیچ کسی جز خود او حافظ و شاهد بر آیه بودن آن نبود، لذا زید و هیأت او آن را از عمر نپذیرفتند (برای تفصیل دربارهٔ این «آیه» ← *الاتقان*، ۸۶/۲؛ *آلاءالرحمن*، محمدجواد بلاغی، صص ۲۱ـ۲۳؛ *التحقیق فی نفی تحریف*، صص ۱۴۶ـ۱۵۰؛ *صیانةالقرآن*، ص ۱۲۵، که همهٔ آنها منابع اصلی اهل سنت را یادکرده‌اند). بعضی از «سوره‌ها» و «آیه‌های» دیگری که در بعضی از مجموعه‌های حدیث اهل سنت به عنوان جزئی از قرآن کریم و یا مقولهٔ نسخ‌التلاوة یاد شده، عبارتند از: آیهٔ جهاد (*صیانةالقرآن*، ص ۱۲۷؛ *التحقیق*، ص ۱۵۵)؛ آیهٔ شهادة (*التحقیق*، صص ۱۵۷ـ۱۵۸)؛ آیهٔ فراش (*صیانةالقرآن*، ص ۱۲۷)؛ آیهٔ حمیّة (*التحقیق*، صص ۱۶۰ـ۱۶۱)؛ آیهٔ حنیفیة (*آلاءالرحمن*، صص ۱۹ـ۲۰)؛ آیهٔ **یا ایهاالرسول بلغ ما انزل الیک** که گفته‌اند به دنبال آن «فی علی» یا «علیاً مولی المؤمنین» اضافه داشته است (*التحقیق*، صص ۱۶۴ـ۱۶۵)؛ آیهٔ **لوکان لابن آدم وادیان...** (*التحقیق*، صص ۱۵۲ـ۱۵۳)؛ همچنین سورهٔ خلع و حفد (*صیانةالقرآن*، ص ۱۲۶؛ *آلاءالرحمن*، ص ۲۳؛ *التحقیق*، صص ۲۴ـ۲۵) [اغلب آیه‌ها و سوره‌هایی که یادکردیم در کتاب *حقائق هامة حول القرآن الکریم*، ص ۳۴۵ به بعد با ذکر اسناد و منابع آنها آمده است]. استاد محمدهادی معرفت در این باره می‌نویسد: «این احادیث نه وزنی دارد، نه اعتباری، چه از نظر سند، چه از نظر مدلول؛ چراکه مخالف صریح قرآن و اعتقاد و ضروریات جمهور مسلمانان است» (*صیانةالقرآن*، ص ۱۷۳). دیگر اینکه احادیث ضعیف و مجعول در همهٔ مجامیع حدیث اهل سنت و شیعه راه یافته است. پاسخ مشروحتر به این شبهه یا دلیل در ضمن پاسخ به دلایل یازدهم و دوازدهم محدث نوری در همین مقاله خواهد آمد.

۹. محدث نوری در دلیل نهمش می‌گوید که «اسامی اوصیای خاتم‌النبیین و دخت گرامیش صدیقهٔ طاهره علیهم‌السلام و بعضی شمایل و صفات آنان در همهٔ کتب آسمانی آمده است، پس باید در قرآن هم آمده باشد». این دلیل یا ادعا چنان واهی و بی‌اساس است که نیاز به رد ندارد. محدث نوری ابتدا باید به اصطلاح، «سقف را بزند تا سپس بر آن نقاشی کند». ازکجا ثابت شده

است که نام چهارده معصوم(ع) در کتب آسمانی پیش آمده است؟ پاسخ شیخ نوری این است که این کتابها هم تحریف شده است و در اصل آنها نام این بزرگواران موجود بوده است. با این حساب، این دیگر دلیل نیست بلکه صرف ادعاست. آیت‌اللّٰه خویی در پاسخ به این ادعا می‌نویسد: «و از حقایقی که نشان می‌دهد نام امیرالمؤمنین علی(ع) صریحاً در قرآن یاد نشده است، حدیث غدیر است؛ زیرا اگر نام علی(ع) در قرآن مذکور بود، حضرت پیامبر(ص) محتاج به نصب و تعیین ایشان و بر پا داشتن اجتماع عظیم برای آن نبود. پس صحت حدیث غدیر ایجاب می‌کند که حکم به کذب این روایات کنیم» (*البیان*، صص ۲۴۵-۲۵۱). همچنین می‌نویسد: «و معارض و نافی جمیع این روایات، صحیحهٔ ابوبصیر منقول در *کافی* است. می‌گوید از ابوعبداللّٰه (امام صادق علیه‌السلام) دربارهٔ **اطیعوا اللّٰه و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم** [نساء، ۵۹] پرسیدم. گفت ایشان در پاسخ فرمود در حق علی‌بن ابی‌طالب و حسن و حسین (علیهم‌السلام) نازل شده است. به ایشان گفتم مردم می‌گویند پس چرا نام علی(ع) و اهل بیت او در کتاب اللّٰه نیامده است؟ حضرت(ع) فرمود: به ایشان بگو نماز هم بر رسول‌اللّٰه(ص) نازل شد و در آن تصریح نشده بود که سه رکعتی یا چهار رکعتی است، تا آنکه رسول‌اللّٰه(ص) خودشان آن را برای مردم روشن کردند» (*البیان*، ص ۲۵۱).

۱۰. محدث نوری در دلیل دهمش می‌گوید چرا از میان همهٔ قراآت مختلف کلمات و تعابیر قرآنی، فقط هفت وجه یا ده وجه اختیار شده است؟ پاسخش این است که «قرآن، نص متواتری به وحی و اعجاز نازل بر رسول‌اللّٰه(ص) و منقول از اوست و جمهور مسلمانان و بزرگان ائمهٔ دین آن را محفوظ داشته‌اند و در آن در طی روزگاران تغییر و اختلافی رخ نداده است، اما قراآت [و اختلاف آنها] اجتهاداتی [متغیر و متفاوت] در تعبیر این نص [ثابت و یگانه] و کیفیت ادای آن است» (*صیانة‌القرآن*، ص ۱۷۹).

۱۱ و ۱۲. دلیل یازدهم محدث نوری «اخبار کثیرهٔ معتبرهٔ صریحه‌ای است که دربارهٔ وقوع سقط و دخول نقصان در قرآن موجود» نقل شده است. و دلیل دوازدهمش اخبار وارده در موارد مخصوص از قرآن است که دلالت بر تغییر بعضی از کلمات و آیات به صورتی از صور دارد (*فصل‌الخطاب*، ص ۱۶۱، ۱۷۵). استاد محمدهادی معرفت شرح مبسوطی در پاسخ به این دلایل دارد و می‌نویسد احادیثی که محدث نوری در مورد تحریف گرد آورده، ۱۱۲۲ حدیث است؛ که به گفتهٔ خودش ۶۱ فقره از آنها دلالت عامه دارد و ۱،۰۶۱ فقرهٔ آن نص در موضوع است، ولی اکثریت عظیمی از آنها نه سند دارد نه اعتبار، و از رسائل و منابعی نقل می‌کند که یا

مجهول‌اند یا موجود نیستند، یا موضوعه (جعلی) هستند. و تعداد ۸۱۵ فقره از احادیث او منقول از این‌گونه کتب است. باقی‌مانده‌اش که ۳۰۷ فقره است، اکثریتش به اختلاف قرائت برمی‌گردد. از جمله ۱۰۷ مورد آن‌که در همین زمینه است یکجا از *مجمع‌البیان* شیخ طبرسی نقل شده است. باقی می‌ماند ۲۰۰ حدیث که تقریباً از کتب معتبر حدیث نقل شده که بر هفت نوعند: نوع اول) روایات تفسیری یا توضیحی یا مربوط به شأن نزول یا تأویل آیه یا تعیین مصداق و بخش اعظم این ۲۰۰ حدیث را همین‌ها تشکیل می‌دهد. یک نمونه از آن این است که در آیهٔ **و اذا تولّی سعی فی الارض لیفسد فیها و یهلک الحرث و النسل** (بقره، ۲۰۵) به دنبالش چنین بوده است: «بظلمه و سوء سریرته» که بیان تفسیری و طبعاً غیرقرآنی برای توصیف کیفیت فساد و اهلاک کسی است که در آیه از او سخن گفته شده است. نوع دوم) احادیثی است که از قراآتی که منسوب به بعضی از ائمه علیهم‌السلام است که ممکن است مخالف قرائت مشهوره باشد یا موافق بعضی قراآت غیرمعروفه. نوع سوم) احادیثی است که در آنها لفظ تحریف آمده است و ناآشنایان به‌اصطلاح گمان کرده‌اند مراد همین تحریف مورد بحث است. حال آنکه مراد از آن تحریف معنایی و تفسیر [به رأی] غیرموجه است. چنان‌که تحریف در اصطلاح قدما و حتی قرآن مجید به معنای تحریف معنوی است، و در اصطلاح متأخران به معنای تحریف لفظی و تغییر و تبدیل است. نوع چهارم) روایاتی که به آنها استناد کرده است ولی استنادش درست نیست. یک مثالش این است که از امام صادق و امام رضا علیهماالسلام نقل می‌کند که پس از خواندن سورهٔ توحید می‌گفته‌اند «کذلک‌اللّٰه ربی» (خدای من این‌چنین است)، و محدث نوری گمان کرده است این قول و اذعان، جزو قرآن است. نوع پنجم) دربارهٔ روایات وارده در شأن امام قائم (عج) است که مردم را به قرائت مصحف علی (ع) که از پدرانش به ارث برده است، الزام می‌کند. به این مسأله در جای خود اشاره کردیم که مصحف حضرت علی (ع) در ترتیب و توالی و اضافات تفسیری و نظایر آن با مصحف عثمانی اختلاف داشته است ولی آیه یا سوره‌ای کم یا زیاد نداشته است. نوع ششم) روایاتی است که دلالت بر افتادگی آیه یا جمله یا کلمه‌ای دارد و ائمهٔ نقدالحدیث به این نتیجه رسیده‌اند که آنها زیادات تفسیری است و از نص لفظ قرآن نیست. نوع هفتم) روایتی است حاکی از اینکه آنچه در شأن فضایل اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، در طی آیاتی پنهان بوده که اگر قرآن چنان‌که نازل شده خوانده شود پدیدار می‌گردد زیرا ثلث یا ربع قرآن دربارهٔ آنان نازل گردیده است. در پاسخ باید گفت این روایات حاکی از آن نیست که تصریحاتی در فضیلت اهل بیت (ع) بوده است، سپس ساقط شده است. در همین قرآن موجود

هم کم نیست آیاتی که در شأن و فضایل آنان است. چنانکه طبری (م ۱۳۱۰ ق) در تفسیر آیهٔ **قل لا اسألکم علیه اجراً الّاالمودة فی القربیٰ** (شوری، ۲۳) بهترین وجه و معانی را در این می‌داند که مراد، مودّت اقربای پیامبر(ص) یعنی اهل بیت عصمت و طهارت(ع) است (*صیانةالقرآن*، صص ۱۹۶_ ۲۳۹).

آیةالله خویی نیز پاسخهای متقنی به این شبهات (دلایل یازدهم و دوازدهم محدث نوری در *فصل‌الخطاب*) دارد. از جمله می‌نویسد: این روایات دلالت بر وقوع تحریف قرآن به معنای متنازع فیه ندارد. توضیح آنکه بسیاری از این روایات در عین آنکه سندشان ضعیف است، از کتاب احمدبن محمدالسیاری گرفته شده که علمای رجال اتفاق در فساد مذهب او دارند که قائل به تناسخ بوده است، و نیز از علی‌بن احمد کوفی گرفته شده که علمای رجال او را کذاب و فاسدالمذهب می‌دانند. دیگر اینکه بخش معظمی از روایات او مربوط به اختلاف قراآت است. و از قول علمای بزرگ شیعه چنین نقل می‌کند که روایات مربوط به تحریف مخالف اجماع امت‌اند. باید یا آنها را تأویل یا طرح کرد (*البیان*، ۲۴۵_۲۵۳).

همچنین روایات بسیاری داریم که حاکی از عرضه داشتن احادیث بر قرآن است که حدیث مخالف با قرآن را باید به دیوار زد و برای آن اعتباری قائل نشد. در این صورت قرآن حاکم بر حدیث و محک و ملاک صدق آن است، نه بالعکس. یعنی نمی‌توان با حدیث که ظنی‌الصدور است، دربارهٔ قرآن که قطعی‌الصدور است، داوری کرد. چون به قول معروف «الحدید لایفلح الّا بالحدید» و رستم را هم رخش رستم کشد. اشتباه روشمندانهٔ اخباریان، از جمله محدث نوری، این است که اهمیت گزاف و بی‌حد و حصر به هر گونه حدیثی می‌دهند و نقادی و ارزشیابی احادیث را خوش ندارند و از روایت‌الحدیث به درایت‌الحدیث نمی‌پردازند، و آگاهانه یا ناآگاهانه، مجموعهٔ کل احادیث را برخلاف اجماع علمای فریقین قطعی‌الصدور می‌دانند یا عملاً با آن چنین رفتاری دارند. اگر این‌همه باریک‌بینی و بهانه‌جویی که امثال محدث نوری درکار و بار جمع و تدوین قرآن می‌کنند، درکار و بار جمع و تدوین حدیث کنند به این نتیجه خواهند رسید که این‌گونه اتکای افراطی به هر گونه حدیث، پشتوانهٔ علمی و عقلی و تاریخی ندارد و از آن گذشته نقض غرض در بر دارد. زیرا قرآن سند بزرگ وحیانی و رکن رکین اسلام است که اگر به هر دلیل خدشه‌دار شود، دیگر مجالی برای آنکه حدیث معتبر و محدث محترم بماند، باقی نخواهد ماند. به قول استاد سیدعلی کمالی دزفولی: «به عقیدهٔ ما مجتهدی که قائل به تحریف قرآن باشد، مجتهد نیست. زیرا مهمترین مستند اجتهاد را از دست داده است. مضافاً به آنکه

اجتهاد در امری ضروری آن‌هم از مسائل اعتقادی مورد ندارد» (*قانون تفسیر*، ص ۸۲).

شیواترین دلیل عقلی را در این زمینه شادروان علامه طباطبایی عرضه داشته است: «اما آن قرآنی را که زیدبن ثابت در زمان عثمان گردآوری کرد، بدون شک حاوی جمیع قرآن است و در آن یک کلمه کم و یا یک کلمه زیاد نشده است و قول به تحریف قرآن از درجهٔ اعتبار ساقط است. چون اخبار آحادی که در تحریف وارد شده است، حجیت آنها متوقف بر حجیت قول امام است، که آن اخبار را بیان‌کرده است، و حجیت قول امام متوقف بر حجیت قول رسول‌الله (ص) است که امام را وصی و خلیفه و معصوم معرفی فرموده است؛ و حجیت قول رسول‌الله متوقف بر حجیت قرآن است که رسول‌الله را معصوم و امام و نبی و ولی معرفی‌کرده است؛ و اگر قائل به‌کم بودن یا زیاد بودن یک حرف در قرآن مجید بشویم، تمام قرآن از حجیت ساقط می‌شود و سقوط این حجت حجیت اخبار تحریف را نیز ساقط می‌کند... [به تعبیر دیگر] اخبار تحریف که قرآن را از حجیت سقوط می‌دهد، عمل به مفادش موجب اسقاط خود آنها می‌شود، یعنی از ثبوتش عدمش لازم می‌آید و بنابراین عمل به آنها مستحیل [غیرممکن] است» (*مهر تابان*، مجموعهٔ مصاحبات آیت‌اللّه سیدمحمدحسین حسینی طهرانی با علامه سیدمحمد حسین طباطبایی، صص ۲۰۶ـ۲۰۷). امثال محدث نوری از تولّای افراطی و در حد غلو به اهل بیت علیهم‌السلام، و حسرت اینکه چرا نام مبارک ایشان در قرآن نیامده است، و نیز از بغض و تبرّای افراطی نسبت به «اغیار» ــ که همهٔ افتخار جمع و تدوین قرآن متعلق به آنان است ــ به قول مثل معروف مانند کسی عمل می‌کنند که نیزه بر سینهٔ خویش فرو می‌برد تا کسی را که بر ترکش نشسته است بکشد (الطاعن نفسه لیقتل ردفه) یا طبق مثال فارسی برای درست‌کردن ابرو، چشم را کور می‌کنند.

دلایل قائلان به عدم تحریف

۱. آیات قرآنی و وعده‌های صریح الهی بر حفظ قرآن. مشهورترین آیات، سه آیه است. الف) آیهٔ حفظ: **انّا نحن نزلنا الذکر و انّا له لحافظون** (حجر، ۹) (ما خود، ذکر [=قرآن] را نازل‌کردیم و خود نیز نگهبان آنیم». مراد از «الذکر» قرآن است. چنانکه در چند آیه پیشتر در همین سوره می‌فرماید: **و قالوا یا ایهاالذی نُزِّلَ علیه‌الذکر انک لمجنون** (حجر، ۶) (و گفتند: ای کسی که ذکر [قرآن] بر او نازل شده است، بی‌شک تو مجنونی). آیت‌اللّه خویی انواع تشکیکاتی را که در صحت استدلال و استناد به این آیه هست (ذکر به معنای قرآن نیست، مراد حفظ اجمالی است نه همهٔ آیات) رد می‌کند، اما یک شبهه را به‌خوبی طرح می‌کند، ولی به همان خوبی پاسخ

نمی‌دهد: «آری در اینجا شبهۀ دیگری هست که بر استدلال به آیۀ کریمه برای عدم تحریف وارد می‌شود، و حاصل شبهه این است که مدعی تحریف در قرآن احتمال تحریف در نفس همین آیه را هم می‌دهد، زیرا این جزو آیات قرآن‌کریم است و استدلال به آن صحیح نیست، مگر آنکه عدم تحریف ثابت شود. و اگر بخواهیم عدم تحریف را با آن ثابت کنیم دور باطل پیش می‌آید» (*البیان*، ص ۲۲۸). خود ایشان این شبهه را چنین پاسخ می‌دهد: «زیرا این شبهه برای کسی اعتبار دارد که عترت طاهره را از خلافت الهیه برکنار می‌داند، اما مؤمنان با امامت آنان می‌دانند که عترت به کتاب [قرآن] استدلال کرده‌اند و نیز تقریر اصحاب آنان بر همین مسأله حاکی از حجیت کتاب موجود است». به نظر راقم این سطور این پاسخ کافی نیست زیرا توسل به عترت و اینکه آنان قرآن موجود را تأیید کرده‌اند فی حد ذاته و بالاستقلال برای شیعه ــ و فقط برای شیعه ــ حجیت و دلیلیت دارد، دیگر لازم نیست که آن را به آیۀ حفظ یا سایر آیات قرآن ضمیمه کنیم. این آیه و سایر آیات قرآنی که در این زمینه نقل خواهیم‌کرد فقط برای کسانی، اعم از شیعه و اهل سنت، حجت است که فقط قائل به تحریف به نقیصه باشند زیرا اینان قائل به حذف و اسقاط آیات یا سوره‌هایی از قرآنند، ولی قرآن موجود را صحیح و قطعی‌الصدور می‌دانند، لذا استدلال به آیات موجود را روا و درست می‌دانند. شبهۀ دیگری هم در اطراف این آیه هست دایر بر اینکه «له لحافظون» را راجع به حضرت محمد(ص) می‌دانند. ولی با وجود مرجع حاضر، ارجاع ضمیر به مرجع غائب دلیل و قرینه می‌خواهد (نیز ← *صیانة‌القرآن*، ص ۳۱). ب) آیۀ عدم اتیان باطل: **و انه لکتاب عزیز. لایأتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه، تنزیل من حکیم حمید** (فصلت، ۴۱ـ۴۲) (بی‌گمان آن کتابی ارجمند است، که در حال و در آینده [دست] باطل به آن نمی‌رسد، وحی‌نامۀ [خداوند] فرزانۀ ستوده است). پیداست که تحریف، بارزترین مصداق «اتیان باطل» است که خداوند ساحت قرآن را از آن منزه شمرده است. ج) **ان علینا جمعه و قرآنه** (قیامة، ۱۹) (همانا گرد آوردن و بازخواندن آن بر عهدۀ ماست).

۲. احادیث. الف) حدیث مشهور ثقلین که از طرق خاصه و عامه در حد استفاضه است: «**انی تارک فیکم الثقلین کتاب‌الله و عترتی اهل بیتی انهما لن یفترقا حتی یردا علیَّ الحوض**» (من در میان شما دو یادگار گرانبها باقی می‌گذارم: کتاب الهی و عترتم که اهل بیت من است و آن دو از همدیگر جدایی‌ناپذیرند تا در آخرت درکنار حوض کوثر به نزد من بازآیند). و به قول آیت‌الله خویی، قول به تحریف قرآن، کتاب را که «ثقل اکبر» است از حجیت و اعتبار می‌اندازد. زیرا اولاً) قول به تحریف مستلزم عدم وجوب تمسک به کتاب منزل است. زیرا کتاب به سبب وقوع

تحریف [به قول مدعیان] بر امت اسلام تباه می‌گردد، ولی وجوب تمسک به کتاب به خاطر صریح اخبار ثقلین تا روز قیامت باقی است، پس قول به تحریف جزماً باطل است. ثانیاً) از آنجا که قول به تحریف، موجب سقوط کتاب از حجیت می‌گردد، پس نمی‌توان به ظواهر آن تمسک کرد، پس قائلان به تحریف باید به امضاء [تأیید] ائمهٔ طاهرین برای این کتاب موجود در دست ما مراجعه کنند. و معنی این امر این است که حجیت کتاب موجود، متوقف بر امضای ائمه است تا بتوان به آن استدلال کرد. و ظاهر این اخبار متواتره این است که قرآن یکی از دو مرجع برای امت است و از میان دو حجت مستقل که تمسک به آنها واجب است، کتاب برتر است، چرا که «ثقل اکبر» است، پس نمی‌تواند حجیت آن فرع بر حجیت «ثقل اصغر» (عترت) باشد... (*البیان*، صص ۲۲۹ـ۲۳۱). ب) حدیث غدیر که باز حدیثی متواتر است و از طرق خاصه و عامه نقل شده است. اگر قائلان به تحریف می‌گویند تصریح به امامت و ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) از قرآن انداخته شده است، در پاسخ آن باید گفت که هم حدیث و هم واقعهٔ غدیر و نصب پیامبر (ص) علی (ع) را، علی رؤوس الاشهاد بر جانشینی خویش دلالت دارد بر اینکه چنین تصریحی در قرآن نبوده است. ج) احادیث عرض (عرضه داشتن) حدیث بر قرآن. «احادیث صحیحه‌ای داریم که قائل به وجوب عرض خبرهای متعارض، بلکه مطلق احادیث، بر قرآن کریم‌اند. آنگاه باید آنچه موافق قرآن است اخذ کرد و مخالف با قرآن را رها کرد، و در صورتی که سوره‌ها و آیات قرآن، مصون از تحریف و محفوظ از نقصان نبود، این قاعده از سوی ائمهٔ اهل بیت طاهرین (ع) مقرر نمی‌گشت» (نیز برای نصوص احادیثی که در این باره از منابع معتبر شیعه نقل شده است ← *التحقیق فی نفی التحریف*، صص ۳۱ـ۳۲؛ *صیانة‌القرآن*، صص ۳۵ـ۳۷). د) احادیث وارده در ثواب قرائت سوره در نمازها و غیر آن که اگر سوره‌های قرآن کاملاً مجموع و مدون و نزد مسلمانان محفوظ نبود، این امر معنی پیدا نمی‌کرد (برای نصوص این احادیث ← *التحقیق*، صص ۳۵ـ۳۷). هـ) احادیث وارده از ائمه علیهم‌السلام در باب اینکه آنچه در دست مردم است، همان قرآن نازل‌شده از سوی خداوند است (برای نصوص این احادیث ← *صیانة‌القرآن*، صص ۴۱ـ۴۲؛ *التحقیق*، ۴۱ـ۴۳).

۳. دلیل سوم بر عدم تحریف قرآن، اجماع فریقین، و نیز اجماع علمای شیعه از عصر ائمه تا امروز است. بزرگان شیعه از شیخ صدوق (قرن چهارم) تا آیت‌الله خویی و امام خمینی و سایر مجتهدان و مراجع بزرگ شیعه قائل به تحریف ناپذیرفتن قرآن بوده‌اند. نام و نظر بعضی از آنان را یاد خواهیم کرد.

۴. دلیل چهارم اعجاز قرآن است چرا که تحریف منافی با معجزه بودن قرآن است. زیرا با تحریف، معانی قرآن ضایع می‌گردد و مدار اعجاز فصاحت و بلاغت است که دایر مدار معنی و لفظ هستند. معجزه بودن قرآن که برای آن تحدّی هم شده است و معارضان و مخالفان در این تحدّی شکست خورده‌اند، به شرط حفظ کلیت و تمامیت آن و اینکه تمامی آن قابل استناد به حق‌تعالی باشد درست است، و این امر جزو معتقدات مسلمانان است که قرآن، معجزهٔ جاودانهٔ الهی و نبوی است (برای تفصیل ← *التحقیق*، ص ۴۷؛ *صیانةالقرآن*، ۳۷ـ۴۱).

۵. دلیل پنجم نماز شیعهٔ امامیه است. زیرا ائمهٔ طاهرین(ع) و فقهای امامیه قرائت سورهٔ کامله‌ای را بعد از حمد در رکعت اول و دوم هر نماز از نمازهای پنجگانهٔ روزانه واجب می‌دانند؛ و این حاکی از اعتقاد امامیه به نیفتادن چیزی از قرآن است. توضیح بیشتر آنکه قائلان به تحریف نمی‌توانند قرائت سوره‌ای را که محتمل تحریف است جایز و مجزی بدانند زیرا اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌خواهد. پس این ترخیص از سوی ائمه(ع) خود فی‌نفسه دلیل عدم وقوع تحریف در قرآن است و اگر نه مستلزم ضایع کردن نماز واجب هر مکلف می‌شد (*البیان*، صص ۲۳۳ـ۲۳۴؛ *التحقیق*، ۴۸).

۶. دلیل ششم ضرورت تواتر قرآن است. و این امر از ضروریات دین است که مجموع قرآن و همهٔ بخشها و سوره‌ها و آیات آن از عهد رسالت در طی اعصار و قرون و در جمع طبقات مسلمانان به نحو متواتر نقل و قرائت شده است و آنچه مدعیان در باب قرآنیت بعضی عبارات یا تحریف پذیرفتن قرآن به طور کلی می‌گویند خبر واحد [غیرمتواتر] است (*صیانةالقرآن*، صص ۳۳ـ۳۵؛ *التحقیق*، ۴۶).

۷ و ۸. بعضی از محققان، اهتمام خارق‌العادهٔ پیامبر(ص) و صحابه را در حفظ و جمع قرآن و نیز مجموع بودن قرآن را در عهد پیامبر(ص) (ولو آنکه مدون بین‌الدفتین نبود) که یک واقعیت تاریخی است، جزو ادلهٔ اثبات عدم تحریف می‌دانند (*التحقیق*، صص ۴۹ـ۵۰).

۹. دلیل نهم دلیل عقلی است که بهترین بیان آن را علامه طباطبایی، اعلی‌الله مقامه، عرضه داشته است، و بلافاصله پیش از آغاز این بخش، یعنی «دلایل قائلان به عدم تحریف» نقل کردیم.

۱۰. دلیل دهم یک دلیل عقلی ـ تاریخی است. به این شرح که «اگر قرآن امام [= مصحف عثمانی] که در دوران خلافت عثمانی فراهم آمده، و همین است که در دست ماست، محرّف بود، هرآینه بر علی(ع) واجب بود که [اعتراض کند و] تصحیح آن را در صدر برنامهٔ حکومت خویش قرار دهد، همچنانکه تغییراتی را که عثمان در سنت پیغمبر داده بود و زیان آنها کمتر از

تحریف قرآن بود، در وقت اولین اعلام برنامهٔ حکومت خویش یاد می‌کرد؛ چنان‌که فرمود: تیولهایی را که عثمان از بیت‌المال مسلمانان بخشیده است پس خواهم گرفت، هرچند به مهریهٔ زنان و خرید غلامان داده باشید» (*قانون تفسیر*، ص ۹۵) [و پیشتر احادیثی را که بالصراحه حاکی از تأیید امیرالمؤمنین (ع) از عملکرد عثمان و صحت مصحف عثمانی است، نقل کردیم].

۱۱. دلیل و یا قرینهٔ مؤیّدهٔ دیگر این است که هیأت تهیه و تدوین مصحف امام [عثمانی] بسیاری از کلمات قرآنی را که شاید تعداد آنها از صد فقره بیشتر باشد، برخلاف قواعد املای درست عربی نوشته و حتی به تعبیر جسورانه ولی صحیح مرتکب «اغلاط املایی» شده‌اند، و این تفاوت کتابت یا «اغلاط املایی» که فی‌المثل «یبسط» را یک جا با سین و یک جا با صاد نوشته‌اند، یا «مسیطر» را به صورت «مصیطر» نوشته‌اند در رسم عثمانی وارد شده و عیناً تاکنون محفوظ مانده است. یا **بسم‌الله الرحمن الرحیم** را بر سر ۱۱۳ سوره از ۱۱۴ سورهٔ قرآن نوشته‌اند ولی به‌حق و به تبعیت از وحی، بر سر سورهٔ توبه یا برائت ننوشته‌اند که دلایل آن را مفسران یاد کرده‌اند. یا حروف مقطّعه [= فواتح سور] یعنی حروف مرموز قرآنی نظیر **الر** یا **کهیعص** را که هنوز هم رمز و معنای آن بر قرآن‌پژوهان و مفسران و اسلام‌شناسان مسلمان و غیرمسلمان کشف نشده است و نظریهٔ مقبولی در توجیه آنها عرضه نگردیده است، عیناً کتابت کرده‌اند؛ و هیچ‌گونه اصلاح قیاسی و اجتهاد و تصرفی را روا نداشته‌اند. چنان‌که بعدها بعضی از فقهای بزرگ از جمله مالک و احمدبن حنبل حفظ رسم یعنی رسم‌الخط عثمانی را واجب دانسته‌اند (برای تفصیل در این باره ← *مناهل العرفان*، زرقانی، ۳۷۳-۳۷۲/۱) و این اهتمام والا و حفظ غرائب و سهوها یا اغلاط املایی، به بهترین وجه حاکی از صحت جمع و تدوین و مصونیت قرآن از هرگونه تغییر خودسرانه و افزایش و کاهش است (برای تفصیل و مشاهدهٔ فهرستی از ۱۱۸ فقره از غرائب املایی در رسم عثمانی ← *التمهید*، محمدهادی معرفت، ۳۱۵-۳۴۸؛ *حقائق هامة*، سیدجعفر مرتضی عاملی، ۱۸۹-۲۲۱).

آراء و نظرات بزرگان شیعه در تحریف ناپذیرفتن قرآن. چون این مبحث طویل‌الذکر است و نقل آراء بزرگان شیعه از قرن سوم و چهارم تا امروز در گنجایش این مقاله نیست، فقط به نام و منبع قول بعضی از بزرگان اشاره می‌شود و در پایان چند فتوا و نظر از مجتهدان بزرگ معاصر که ممکن است کمتر در مقالات و کتب دیگر مطرح شده باشد، عرضه می‌گردد:
۱) نخستین قول صریح در باب مصونیت قرآن از تحریف از شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) است (*الاعتقادات*، الباب الثالث و الثالثون). ۲) شیخ مفید (م ۴۱۳ق) (در *اوایل المقالات*،

صص ۹۳ـ۹۵). ۳) شریف مرتضی علم‌الهدی (م ۴۳۶ق) (که یکی از جامعترین و متین‌ترین بیانات را در این زمینه دارد، در *مسائل طرابلسیات اولی*، که تماماً در مقدمهٔ *مجمع‌البیان* طبرسی، ۱۵/۱، نقل شده است). ۴) شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)(در *تبیان*، ۳/۱). ۵) شیخ طبرسی (م ۵۴۸ق) (در *مجمع‌البیان*، ۱۵/۱، الفن‌الخامس). ۶) سیدبن طاووس (م ۶۶۴ق) (در *سعدالسعود*، ۱۴۴، ۱۹۲، ۲۶۷). ۷) علامه حلّی (م ۷۲۶ق) (در *اجوبةالمسائل المهناویة*، نقل در *صیانةالقرآن*، ص ۴۷؛ *التحقیق*، ص ۱۵). ۸) محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق) (در *مجمع‌الفائدة و البرهان*، ۲۱۸/۲). ۹) قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹ق) (در *مصائب‌النواصب*، در مبحث امامت) (نقل در *آلاءالرحمن*، ص ۲۵؛ *صیانةالقرآن*، ص ۵۹). ۱۰) شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ق) (نقل در *آلاءالرحمن*، ۲۶/۱؛ *صیانةالقرآن*، ص ۵۰). ۱۱) ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰ق) (در *تفسیر صافی*، ۳۳/۱ـ۳۴، المقدمةالسادسة؛ *الوافی*، ۲۷۳/۲ـ۲۷۴). ۱۲) شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) (در *الفصول‌المهمّة*، ص ۱۶۶). ۱۳) شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۸ق) (در *کشف‌الغطاء*، «کتاب‌القرآن» از کتابت‌الصلاة، مبحث هفتم و هشتم، صص ۲۹۸ـ۲۹۹). ۱۴) حجة (محمدجواد) بلاغی (م ۱۳۵۲ق) (در مقدمهٔ تفسیرش، *آلاءالرحمن*، که یکی از جامعترین و پربارترین نوشته‌های موجز در نفی تحریف است). ۱۵) سیدمحسن امین عاملی (م ۱۳۷۱ق) صاحب *اعیان‌الشیعة* (در *اعیان‌الشیعة*، ۴۱/۱). ۱۶) محمدحسین کاشف‌الغطاء (م ۱۳۷۳ق) (در *اصل‌الشیعة و اصولها*، ص ۱۳۳، که کتابی است گران‌قدر و مشهور و لبّ لباب آراء و عقاید شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه را به دست می‌دهد و در آن قول به تحریف‌ناپذیری قرآن را اجماعی شیعه یاد کرده است). ۱۷) سیدشرف‌الدین عاملی (م ۱۳۸۱ق) (در *الفصول‌المهمة*، ص ۱۶۳، و *اجوبة موسی جارالله*، صص ۲۸ـ۳۷). ۱۸) آیت‌الله ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۵۲ش) (در مقدمهٔ تفسیر *منهج‌الصادقین*، ص ۱۵؛ *اثبات نبوت یا راه سعادت*، صص ۲۵ـ۲۸). ۱۹) علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲ق) (در *المیزان*، ۱۰۶/۱۲ـ۱۳۷؛ *مهر تابان*، ص ۲۰۶ به بعد). ۲۰) آیت‌الله بروجردی (م ۱۳۴۰ش) (در مقالهٔ «نگاهی به روش فقهی مصلح بزرگ، آیت‌الله بروجردی»، نوشتهٔ ابوالفضل شکوری، در *آینهٔ پژوهش*، شمارهٔ ۷، ص ۱۳). ۲۱) آیت‌الله حکیم (م ۱۳۹۰ق) که فتوای ایشان نقل خواهد شد. ۲۲) آیت‌الله سیدمحمدهادی میلانی (م ۱۳۹۵ق) که فتوای ایشان نقل خواهد شد. ۲۳) امام خمینی (م ۱۳۶۸ش) (در *تهذیب‌الاصول*، تقریر به قلم آیت‌الله سبحانی، ۱۶۵/۲؛ و نقل در *صیانةالقرآن*، ص ۷۰). ۲۴) آیت‌الله خویی (م ۱۳۷۰ش) که یکی از بهترین و جامعترین رسالات را در رد شبههٔ تحریف و اثبات مصونیت قرآن نگاشته است تحت

عنوان «صیانةالقرآن من‌التحریف» در *البیان فی تفسیرالقرآن*، صص ۲۱۵ـ۲۵۴؛ و فتوای کوتاه و قاطع ایشان نیز نقل خواهد شد. ۲۵) آیت‌الله گلپایگانی (در *صیانةالقرآن*، صص ۶۳ ـ ۶۵).

آنچه نقل و اشاره شد فقط نام عده‌ای از بزرگان شیعه بود. در سه کتاب ارجمند *صیانةالقرآن من التحریف*، اثر استاد محمدهادی معرفت، *التحقیق فی نفی التحریف عن‌القرآن الشریف*، اثر حجةالاسلام سیدعلی حسینی میلانی، و *اکذوبة تحریف القرآن*، اثر رسول جعفریان (ترجمهٔ فارسی: *افسانهٔ تحریف قرآن*) مجموعاً نام و رأی بیش از پنجاه نفر از اعلام شیعه که صریحاً قائل به تحریف‌ناپذیرفتن قرآن هستند، نقل شده است.

فتوای مجتهدان بزرگ معاصر. یکی از قرآن‌پژوهان شیعه که قرآن کریم را به انگلیسی شیوایی ترجمه‌کرده و همراه با حواشی روشنگری انتشار داده است، در مقدمهٔ ترجمه‌اش به نفی تهمت تحریف از شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه پرداخته است و پس از بحثی محققانه و مستوفا، از سه تن از مجتهدان و مراجع تقلید معاصر استفتاکرده و متن فتواهای صریح ایشان را با چاپ عکسی در همان اثر درج کرده است. در اینجا نص این فتاوی نقل می‌شود: ۱) فتوای آیت‌الله حکیم: «بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب‌العالمین و الصلاة و السلام علی اشرف الانبیاء و المرسلین محمد و آله الطیبین و الطاهرین و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین. و بعد رأی بزرگان محققین و عقیدهٔ علماء فریقین و نوع مسلمین از صدر اسلام تاکنون بر آن است که ترتیب آیات و سور و جمع قرآن به نحوی [است] که فعلاً در دست می‌باشد. بزرگان قائل به تحریف نبوده و نیستند. از نجف اشرف، محسن‌الحکیم الطباطبایی، ۲۳ذق ۱۳۸۳ق» (نقل از مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی میراحمد علی از قرآن مجید، ص ۵۹). ۲) فتوای آیت‌الله خویی: «بسم‌الله الرحمن الرحیم. قول به تحریف از خرافات است و در قرآن مجید که فعلاً در بین مسلمانان متداول است هیچ‌گونه تحریفی نشده و این مطلب را در *تفسیرالبیان* مفصلاً متعرض شده‌ام، مراجعه شود. نجف اشرف، به تاریخ ۱۲ شهر رمضان‌المبارک سال ۱۳۸۳ق، ابوالقاسم الموسوی الخوئی» (نقل از مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی میراحمدعلی از قرآن مجید، ص ۶۱). ۳) فتوای آیت‌الله میلانی: «بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله و سلام علی عباده الذین اصطفی. راجع به تحریف که مورد سؤال واقع شده به طور قطع بیان می‌نمایم: در قرآن هیچ‌گونه تحریف نه به زیاده و نه به نقیصه و نه به تغییر الفاظ واقع نشده و اگر در بعضی روایات از تحریف نامی برده شده، منظور تغییر معنی به آراء و توجیهات و تأویلات باطله می‌باشد، نه تغییر الفاظ و عبارات. و آنچه دیده یا شنیده می‌شود از روایاتی در اسقاط آیات و سور از این معجزهٔ خالدهٔ خاتمیه، همانا مجعول و ضعیف است، و خود آن آیات

و سور دلیل روشنی هستند بر ساختگی بودنشان. مثلاً دو سوره که در کتاب *اتقان* یا سوره‌ای که در *دبستان‌المذاهب* یا در کتاب دیگر نقل شده، هر شخص خبیر و بصیر آنها را عرضه به قرآن کریم بدارد، مجعول و باطل بودن آنها را بدیهی خواهد دید. بعلاوه آنکه در قرآن کریم زیادتی را احدی نگفته است و آنچه بعضی توهّم کرده‌اند که نقیصه است آن را هم نتوان گفت. با توجه به تعهد خداوندی که فرمود: **انّ علینا جمعه و قرآنه**، و فرمود: **انا له لحافظون** و فرمود: **لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه** و همچنین آیات دیگر که دلالت بر این معنی دارد، بالجمله به همین ملاحظات و جهات علمیه و براهین متقنهٔ دیگر علماء بزرگ شیعهٔ امامیه از صدر اول، مانند شیخ مفید و سیدمرتضی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و سائر بزرگان، خلفاً عن سلف، تصریح به عدم تحریف نموده‌اند و عقیده‌شان همان است که رئیس‌المحدثین شیخ صدوق فرموده است. در کتاب *اعتقادات* که بیش از هزار سال قبل بر این نوشته‌اند و عبارتشان این است: «اعتقادنا ان القرآن الذی انزله‌اللّٰه تعالی علی نبیه محمد صلی‌اللّٰه علیه و آله، هو مابین الدفتین و مافی ایدی‌الناس لیس باکثر من ذلک». تا اینکه می‌فرماید: «و من نسب الینا انا نقول انه اکثر من ذلک فهو کاذب». و الحاصل هرکس تأمل کند و به ادله و براهین مراجعه نماید و تاریخ اهتمام مسلمین را از عصر نبوت و بعد از آن در ضبط و حفظ و تعلیم و تعلم قرآن مطالعه کند، یقین می‌کند که از قرآن کریم محال است یک کلمه اسقاط شده باشد. و اگر کسی روایتی بیند و ظن به صدق آن پیدا کند اشتباه و خطا کرده است: «و ان الظن لایغنی من‌الحق شیئاً». محمدهادی الحسینی المیلانی. شهر رمضان ۱۳۸۳ [ق]».

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

تاریخ قرآن

این اصطلاح دو معنی دارد: نخست به عنوان یکی از علوم قرآنی، یعنی علم و مباحث مربوط به توصیف و تحلیل سرگذشت جمع و تدوین قرآن مجید از آغاز نزول وحی تا سیر هزار و چهارصدسالهٔ کتابت و طبع آن در اعصار جدید، دوم نفس توصیف و تحلیل این سرگذشت که گفته شود قرآن چگونه قرآن شد. بحث اخیر یعنی سرگذشت نزول و جمع و تدوین قرآن در مقالهٔ «قرآن و قرآن‌پژوهی» مطرح شده است، و در اینجا به بحث اوّل می‌پردازیم. اصطلاح «تاریخ قرآن» اصطلاح نسبتاً جدیدی است و شاید وضع آن از سوی اسلام‌شناسان و قرآن‌شناسان غربی باشد زیرا پیش از قرن حاضر، و در آثاری که قدما در زمینهٔ علوم قرآنی نوشته‌اند، فی‌المثل در دایرةالمعارف قرآنی جامعی چون *اتقان* سیوطی، به‌اصطلاح و تعبیر «تاریخ قرآن» برنمی‌خوریم. باید توجه داشت که نبودن اسم و اصطلاح با نبودن مصداق و مواد و منابع مربوط به این رشتهٔ تحقیقی فرق دارد. و در عالم اسلام از همان صدر اول هم مواد و هم منابع و هم مباحث تاریخ قرآن وجود داشته است، چنانکه فی‌المثل در صحیحین، احادیثی دربارهٔ نحوهٔ جمع و تدوین و کتابت قرآن و کاتبان وحی آمده است. در *برهان* زرکشی و *اتقان* سیوطی مباحث بسیاری در زمینهٔ تاریخ قرآن هست از نحوهٔ نزول وحی و تنجیم (پاره‌پاره و به‌تدریج نازل شدن وحی) تا کاتبان وحی و ترتیب آیات و سوره‌ها و نامگذاری سوره‌ها و اینکه ترتیب و توالی آنها توقیفی، از سوی رسول اکرم(ص)، یا اجتهادی، به‌ابتکار و اختیار صحابه بوده است، و نحوهٔ تدوین مصحف امام یا مصاحف عثمانی و مصاحف مهم دیگر چون مصحف منسوب به حضرت علی(ع)، عبدالله‌بن مسعود، و ابی‌بن کعب و بحث قراآت و لهجات و اختلاف قراآت و رسم یعنی رسم‌الخط عثمانی آمده است.

در دوران جدید، تحقیقات تئودور نولدکه (۱۸۳۶ـ۱۹۳۰م)، خاورشناس و اسلام‌شناس مشهور آلمانی، نقطهٔ عطفی در شناخت و نگارش تاریخ قرآن است. او اثر معروفش *تاریخ قرآن* را در سال ۱۸۶۰م انتشار داد. طبع بعدی و گسترش‌یافتهٔ این اثر به کمک و همکاری شوالی، برگشتراسر و پرتسل، در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۹ تا ۱۹۳۸م در لایپزیک انتشار یافت. شاید بتوان گفت این اثر اساسی نولدکه و اثر گلدزیهر دربارهٔ تاریخ تفسیر قرآن، و نیز آثار محققان دیگر چون آرتور جفری، ریچارد بل، رژی بلاشر در زمینهٔ تاریخ قرآن، همت پژوهندگان مسلمان اعم از شیعه یا سنی را به حرکت درآورد. *تاریخ‌القرآن* اثر محقق نامدار شیعه، ابوعبدالله زنجانی (۱۳۰۹ـ۱۳۶۰ق)، جزو نخستین تواریخ قرآن است که مسلمانان در عصر جدید نوشته‌اند. این اثر کم‌حجم (هشتادصفحه‌ای) به عربی نوشته شده بود، و با مقدمهٔ انگلیسی مترجمان *دایرة‌المعارف اسلام* (به عربی)، و با تقریظ عربی احمد امین در سال ۱۹۳۵م در قاهره انتشار یافت و توجه اهل نظر را در جهان اسلام و جهان اسلام‌شناسی برانگیخت (نخستین ترجمهٔ فارسی آن با عنوان *تاریخ قرآن* به قلم ابوالقاسم سحاب در سال ۱۳۱۷ش انتشار یافت). بعضی از مباحث عمدهٔ این کتاب کوچک عبارت است از: تاریخچهٔ پیدایش خط در حجاز و خطی که قرآن به آن نوشته شد، کتابت قرآن، حین نزول آن به امر رسول اکرم(ص)، نویسندگان وحی، موادی که وحی را بر آن می‌نوشتند، اسامی کسانی که قرآن را در عهد پیامبر(ص) جمع کردند، تاریخ نزول سوره‌ها، ترتیب نزول قرآن در مکه و مدینه، قرآن در عهد ابوبکر و عمر، قرآن در عهد عثمان، ترتیب سوره‌ها در مصحف علی(ع). باب سوم این کتاب کم‌حجم و پربار به بحثی دربارهٔ فواتح سور (کلمات مقطعه و مرموز آغاز بعضی سوره‌های قرآن) ختم می‌شود. «کتاب‌القرآن» *بحارالانوار* مجلسی مفصلترین مباحث مربوط به علوم قرآنی از جمله شامل مباحثی مربوط به تاریخ قرآن در عالم تشیع است، که در بخشی از مجلد نوزدهم طبع قدیمی *بحار* برابر با مجلدات ۹۲ و ۹۳ طبع جدید درج گردیده است. بعضی از مباحث عمدهٔ «کتاب‌القرآن» در *بحارالانوار* عبارت است از: فضل قرآن و اعجاز آن، فضل کتابت قرآن، کاتبان وحی، نخستین و آخرین سوره‌ای که نازل شده، کیفیت جمع قرآن و آنچه دلالت بر تغییر (یعنی تحریف) آن دارد (تحریف‌ناپذیری قرآن)، و دربارهٔ وجوه اعجاز قرآن. همچنین مباحث مفصل بسیاری در زمینهٔ آداب قرائت قرآن و تعلیم و تعلم آن و ختم قرآن و ادعیهٔ تلاوت و فضایل یکایک سوره‌ها دارد که این مباحث، ربط مستقیمی به تاریخ قرآن ندارد. در عصر جدید *مناهل‌العرفان*، اثر محمد عبدالعظیم زرقانی، و *مباحث فی علوم‌القرآن* اثر صبحی صالح مباحث عمده‌ای در زمینهٔ تاریخ

قرآن در بر دارد. در همین زمینه *تاریخ القرآن* تألیف عبدالصبور شاهین (قاهره، ۱۹۶۶م) قابل توجه است. همچنین دو اثر محققانه و پرحجم از دو تن از قرآن‌پژوهان شیعه در عصر جدید، شایان ذکر است. نخست *تاریخ قرآن* نوشتهٔ مرحوم دکتر محمود رامیار (م ۱۳۶۳ش) طبع اوّل، تهران، ۱۳۴۶ش، طبع دوم با افزایش و تجدید نظر ۱۳۶۲ش؛ دوم *تاریخ قرآن کریم* نوشتهٔ دکتر سیدمحمدباقر حجتی، استاد و مدیر گروه علوم قرآنی در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران.

تحدی

تحدی در لغت یعنی مبارزه‌طلبی و «از کسی خواستن تا با تو برابری کند درکاری تا عجز او ظاهر شود و برابری در نبرد کردن» (*تاج‌المصادر بیهقی*)، «معارضه‌کردن و پیش خواندن خصم را و غلبه جستن بر او» (*آنندراج*). و در اصطلاح یک واقعیت تاریخی ـ قرآنی است که عبارت است از امر خداوند به مخالفان و منکران وحی قرآن و صدق نبوت حضرت محمد(ص) که اگر طبق ادعای خود قرآن را مجعول و پیش خود ساخته و فرابافته و از مقولهٔ سجع کاهنان و «اساطیرالاولین» می‌دانند، نظیر آن را بیاورند. زیرا طبق گفتهٔ قرآن مجید مخالفان و منکران ادعا می‌کردند: **لونشاء لقلنا مثل هذا، ان هذا الااساطیرالاولین** (انفال، ۳۱) (اگر بخواهیم همانند آن می‌گوییم. این چیزی جز افسانه‌های پیشینیان نیست). از آن گذشته در عرف و فرهنگ عرب که شعر و سخن هنر قومی و اصلی آنان بود رسم تحدی ادبی و هنری وجود داشته است. لذا هم نظر به عادات و سنن آنان و هم نظر به اینکه ادعا می‌کردند که اگر بخواهند می‌توانند نظیر قرآن را بیاورند، خداوند تحدی می‌کند تا چون از نظیره‌گویی آن عاجز شوند، به منشأ آسمانی و الهی قرآن و صدق نبوت حضرت محمد(ص) پی ببرند.

تحدی در چندین آیهٔ قرآن مطرح شده است. تحدیات قرآن، گاه غیرمستقیم است: بگو اگر جن و انس گرد آیند تا همانند این قرآن را بیاورند نمی‌توانند همانند آن را بیاورند، هرچند که یکدیگر را یاری دهند (اسراء، ۸۸، ترجمهٔ آیتی). همچنین: «یا می‌گویند قرآن را خود ساخته است. نه آنها ایمان نمی‌آورند. اگر راست می‌گویند سخنی مانند آن بیاورند» (طور، ۳۳ـ۳۴). و مواردی هست که تحدی مستقیم و صریح است: «می‌گویند آن را به دروغ به خدا نسبت می‌دهد. بگو اگر راست می‌گویید، جز خدا هرکه را می‌توانید به یاری بخوانید و سوره‌ای همانند آن بیاورید» (یونس، ۳۸).

همچنین: «یا آنکه می‌گویند که از خود برمی‌بافد و به‌دروغ به خدا نسبتش می‌کند. بگو: اگر راست می‌گویید جز خدا هرکه را می‌توانید به یاری بطلبید و ده سوره مانند آن به هم بربافته بیاورید. پس اگر شما را اجابت نکردند، بدانید که قرآن به علم خدا نازل شده است و نیز هیچ خدایی جز او نیست. آیا تسلیم می‌شوید؟» (سورهٔ هود، ۱۳ـ۱۴). اوج تحدّیات قرآن، آیهٔ ۲۳ سورهٔ بقره است: «و اگر در آنچه بر بندهٔ خود نازل کرده‌ایم در تردید هستید، سوره‌ای همانند آن بیاورید و جز خدای، همهٔ حاضرانتان را فراخوانید اگر راست می‌گویید. و هرگاه چنین نکنید ــ که هرگز نتوانید کرد ــ پس بترسید از آتشی که برای کافران مهیا شده و هیزم آن، مردمان و سنگها هستند». در این آیه، معنایی هست که در آیات پیشین نیست و آن، پیش‌بینی قاطعانهٔ عجز مخالفان و منکران از آوردن نظیره برای قرآن است. در طول تاریخ اسلام بعضی کوشیده‌اند به این تحدی پاسخ گویند یا طبعی بیازمایند. مسیلمهٔ کذاب که بلافاصله پس از درگذشت رسول اکرم (ص) به ادعای نبوت برخاست ادعا داشت که به او وحی می‌شود و جملاتی به تقلید از قرآن به هم بافته بود نظیر این جمله: «الفیل، ماالفیل و ما ادریک ماالفیل. له ذنب و بیل و خرطوم طویل» که در کتب تواریخ و تراجم احوال ضبط است و پیداست که کلامی سست و سخیف است. همچنین مشهور است که ابن‌مقفع، ابن‌راوندی، متنبی و ابوالعلا معری نیز هریک به‌نوعی و به قصدی در مقام نظیره‌گویی برای قرآن برآمدند و توفیقی در این مبارزه یا معارضه نیافته‌اند. بعضی از متکلمان مسلمان از جمله نظام و از متکلمان شیعه سیدمرتضی علم‌الهدی و شیخ مفید، قائل به این هستند که خداوند همت و ارادهٔ مدعیان را برای پاسخگویی به قرآن و آوردن نظیر آن سست می‌کند و نظر آنان را از این کار «صرف» می‌کند یعنی برمی‌گرداند. به این نظریه «صرفه» گفته‌اند (اعجاز قرآن) ولی این نظریه چنانکه اشاره شد، چندان طرفداری ندارد. علامه طباطبایی در این باب می‌نویسد: «ولی این حرف فاسد و نادرست است و با آیات تحدی هیچ قابل انطباق نیست، چون ظاهر آیات تحدی مانند آیهٔ **قل فأتوا بعشر سور مثله مفتریات** (هود، ۱۳) این است که خود بشر نمی‌تواند چنین قالبی بسازد، نه اینکه خدا نمی‌گذارد...».

منابع: *المیزان*، به ترجمهٔ موسوی همدانی، ۹۳/۱ـ۱۱۵، *مناهل العرفان*، محمد عبدالعظیم زرقانی، ۲۲۸/۲ـ۲۳۱، *اعجاز قرآن و بلاغت محمد*، رافعی، ترجمهٔ ابن‌الدین، ۱۳۵ـ۱۵۸.

ترتیل

ترتیل یعنی درست خواندن و شمرده و شیوا خواندن قرآن مجید. در قرآن یک بار به ترتیل به عنوان عمل خداوند اشاره شده است و یک بار به بندگان توصیه شده است. آن بار که خداوند آن را به خود نسبت داده در سورهٔ فرقان، آیهٔ ۳۲ است. کافران گفتند: چرا این قرآن یکباره بر او نازل نمی‌شود؟ برای آن است که دل تو را بدان نیرومندی دهیم و آن را به‌آهستگی و ترتیب فروخوانیم **(رتلناه ترتیلاً)** (ترجمهٔ آیتی). شبیه به همین مضمون در آیهٔ دیگر می‌فرماید: «و قرآن را به تفاریق نازل کردیم تا تو آن را به تأنی **(علی مکث)** بر مردم بخوانی (اسراء، ۱۰۶). در آیهٔ دیگر، حضرت رسول(ص) را از شتابان خواندن قرآن نهی کرده است (قیامت، ۱۶). آیه‌ای که به ترتیل قرآن، به نحو صریح اشاره و سفارش شده است، آیهٔ سوم از سورهٔ مزمل است: **و رتّل القرآن ترتیلا** (و قرآن را شمرده و روشن بخوان). ابوالفتوح رازی این عبارت قرآنی را چنین ترجمه و تفسیرکرده است: «و قرآن می‌خوان به ترتیل و آهستگی و نهادگی. و ترتیل گشاده و هویدا خواندن بود» (تفسیر *ابوالفتوح*، ذیل آیه). ابوعلی طبرسی می‌گوید به گفتهٔ ابن‌عباس، مراد از ترتیل، تبیین و آشکار و آرام خواندن است، به صورت سه آیه سه آیه، چهار آیه چهار آیه، و پنج آیه پنج آیه. زجاج می‌گوید بیان در قرائت باعجله، قابل جمع نیست، بلکه باید جمیع حروف را آشکارا ادا کرد و حق آنها را از جمله در اشباع به جای آورد... و از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است که مراد، آشکار خواندن است، و پرهیز از خواندن آن همانند شعر و از پراکنده خواندن مفرط ــ مانند پراکندن ریگ ــ هم باید پرهیزکرد... و نباید همت قاری، متوجهٔ به پایان رساندن سوره باشد. و از حضرت صادق(ع) نقل شده است که چون به آیه‌ای رسیدی که در آن ذکر بهشت است، از خداوند، بهشت را طلب‌کن، و چون به آیه‌ای رسیدی که در آن از جهنم یاد شده، از آن به خداوند

پناه ببر. و گفته‌اند ترتیل خواندن بر نظم و توالی و مقدم و مؤخر نکردن است و اصلاً متخذ از «ترتیل الاسنان» یعنی صاف و مرتب بودن دندانهاست... از قطرب نقل شده است که مراد از ترتیل، «تحزین القرآن» است یعنی قرائت آن به صوت و لحن و حالت حزین... (*تفسیر مجمع‌البیان*، ذیل آیه). میبدی می‌نویسد: «الترتیل اداءالحروف و حفظ الوقوف». این قول با اندکی تفاوت، گفتهٔ مشهور امیرالمؤمنین (ع) است که در پاسخ به سؤالی که از ایشان دربارهٔ **و رتل القرآن ترتیلا** پرسیده‌اند، فرموده‌اند: «الترتیل تجویدالحروف و معرفه الوقوف» (**ترتیل** خوب اداکردن حروف و آشنایی به وقفهای قرآن است) (*النشر*، ابن‌جزری، ۲۰۹/۱). ابن‌جزری در تعریف ترتیل می‌نویسد: «پیوسته و آهسته خواندن بدون شتاب است و قرآن بدون شتاب و به‌تأنی نازل شده است. زیدبن ثابت از حضرت رسول (ص) نقل‌کرده است که: «**ان‌اللّٰه یحب ان یقرأالقرآن کما انزل**» (خداوند دوست دارد قرآن به همان شیوه‌که نازل شده است، خوانده شود). ابن‌عباس، مراد از ترتیل را تبیین و مجاهد تأنی و ضحاک ادای حرف به حرف (به نحوی که حروف کلمات به یکدیگر نچسبد) دانسته‌اند» (*النشر*، ۲۰۷/۱ـ۲۰۸). همو در باب اینکه ترتیل همراه با قلت قرائت بهتر است یا سرعت همراه با کثرت قرائت، می‌نویسد: «صحیح و صوابی که اکثریت سلف و خلف بر آنند این است که ترتیل و تدبر، همراه با قلت قرائت، افضل از سرعت و کثرت قرائت است زیرا مقصود از خواندن قرآن، فهم و تفقه و عمل به آن است و حفظ و تلاوت، وسیله‌ای است که راهبر به معانی قرآن می‌گردد» (پیشین، ۲۰۸/۱ـ۲۰۹). آهسته خواندن عمدی قرآن به قصد تعلیم و تمرین «تحقیق» نام دارد. ولی ترتیل، آهسته و شمرده خواندن به قصد تدبر و تفکر و استنباط معانی است. به عبارت دیگر، ترتیل غالباً شامل «تحقیق» و دربردارندهٔ آن است، اما «تحقیق» لزوماً دربر دارندهٔ ترتیل و برآورندهٔ اهداف و شرایط آن نیست.

منابع: جز آنچه در متن یادشده است: *تفسیر المیزان*، ذیل آیهٔ سوم سورهٔ مزمل، *البرهان*، زرکشی، ۴۴۹/۱ـ۴۵۰، ترجمهٔ *الاتقان* سیوطی، ۳۴۴/۱ـ۳۴۵.

تجوید

تجوید فن صحیح خواندن قرآن کریم است. تجوید از علوم شرعی و علوم قرآنی است و خاص درست خواندن قرآن مجید، و توسعاً نماز، تأسیس شده است. قدمت آن به عصر رسول اکرم(ص) و مواظبت ایشان بر ادای درست کلمات قرآنی و آموختن درست‌خوانی قرآن، بازمی‌گردد. چنانکه حضرت(ص) در این باب فرموده‌اند: «**من احبّ ان یقرأالقرآن غضاً کما انزل فلیقرأ قراءة ابن ام عبد**» (کسی که می‌خواهد قرآن را تازه و شیوا به همان سان که نازل شده بخواند، پس به قرائت ابن ام عبد، یعنی عبدالله‌بن مسعود بخواند) (*النشر*، ابن جزری، ۲۱۲/۱، *النهایة*، ابن اثیر، مادهٔ «غضض»).

تجوید، مصدر باب تفعیل از جودت (نیکی) است و به معنای نیک انجام دادن کاری است و اصطلاحاً درست‌خوانی و شیواخوانی قرآن مجید است. امت اسلامی همچنانکه به فهم معانی قرآن و اقامهٔ حدود آن متعبد بوده‌اند به درست خواندن الفاظ و اصطلاحاً اقامهٔ حروف آن هم به صفتی که از ائمهٔ قرائت دریافت می‌کردند کوشا بودند و این تلقّی شفاهی، سینه به سینه از طریق قاریان و مقریان و نهایتاً به سنّت و قرائت رسول اکرم(ص) منتهی می‌شده است که مخالفت با آن یا عدول از آن جایز نیست و تشبه به آن و پیروی هرچه دقیق‌تر از آن، هدف اعلای علم تجوید است. کسی که به‌اصطلاح زبانش برای تلفظ کلمات قرآنی نچرخد یا قادر به ادای حروف از مخارج صحیح آن نباشد، یاکسی را برای راهنمایی و آموزش نیابد، معذور است. اما کسی که برای ادای لفظ صحیح و عربی فصیح و پرهیز از تلفظ فاسد عجمی (به طورکلی غیرعربی) قادر باشد، ولی از روی استکبار چنین نکند مقصر و غاش (صاحب رفتار نادرست) است و جانب کتاب الهی راکه ثقل اکبر عالم اسلام و بزرگترین ودیعهٔ الهی است فروگذاشته است. در قرآن مجید آیه‌ای هست که صریحاً در

باب درست‌خوانی و خوشخوانی قرآن است: **و رتّل القرآن ترتیلا** (قرآن را شمرده و شیوا بخوان: مزمل، آیهٔ ۴). محققان عامه و خاصّه از حضرت امیر المؤمنین (ع) نقل کرده‌اند که فرموده است: «**الترتیل تجوید الحروف و معرفة الوقوف**»، یعنی ترتیل، همانا تجوید و خوب اداکردن حروف و شناخت وقوف (وقفها) است (*النشر*، ۲۰۹/۱، ترجمهٔ *الاتقان* سیوطی، ۲۷۳/۱ـ۲۷۴).

علمای قرآن‌شناس، قرائت بدون تجوید را «لحن» یعنی غلط‌خوانی و غلط‌خوان را لحّان نامیده‌اند. لحن به جلی (آشکار) و خفی (پنهان) تقسیم می‌شود. لحن جلی آن است که هم قرائت‌شناسان و متخصصان تجوید آن را در می‌یابند و هم غیرمتخصصان، مانند اینکه غین را به صورت قاف تلفظ کند، یا نقصان مد طبیعی به‌طوری که حرف مد از بین برود، یا ترک ادغام در موارد ادغام. لحن خفی آن است که فقط قرائت‌شناسان و متخصصان تجوید درمی‌یابند، مانند زیاده و نقصان انواع مد در حد یک حرکت یا عدم توازن بین مقادیر یک نوع مد و نظایر آن. تجوید از شعب علم قرائت است، فرق آن با قرائت این است که علم قرائت، متصدی ضبط صحیح کلمات قرآن است که هم اعراب درست باشد هم ثبت و ضبط کلمات که مثلاً «طلح» درست است یا «طلع» یا «استطاعوا» درست است یا «اسطاعوا» و قضاوت در موارد اختلاف قراآت و بازشناختن کلمهٔ اصل از کلمهٔ بدل. اما تجوید بعد از علم قرائت و پس از تثبیت و ضبط متن، مجال ظهور می‌یابد و به ادای درست کلمات درست مربوط می‌گردد. به عبارت ساده‌تر، علم قرائت به الفاظ و ثبت و ضبط آنها مربوط است و تجوید به تلفظ و ادای آن کلمات. فی‌المثل در این عبارت قرآنی که **الا ان تتقوا منهم تقٰیة** (آل‌عمران، ۲۸) که بعضی از قاریان کلمهٔ تقاة (بر وزن عصاة) را به صورت «تقیة» (بر وزن بقیه) خوانده‌اند، تحقیق در این باب به علم قرائت مربوط است. اما پس از احراز قرائت صحیح، تلفظ کلمهٔ تقاة یا تقیّه به طرز درست و از مخارج صحیح و با حفظ صفات حروف، تجوید نام دارد و اجرای تلفظ یعنی خوشخوانی توأم با درست‌خوانی کلمات و عبارات قرآن ترتیل است. حافظ ابوالخیر محمدبن محمد دمشقی، مشهور به ابن‌الجزری (م ۸۳۳ق)، صاحب آثار عدیده و معتبری در علوم قرآنی، در کتاب *النشر فی‌القراآت العشر*، در تعریف دیگری از تجوید می‌نویسد: «تجوید آرایهٔ تلاوت و پیرایهٔ قرائت است و عبارت است از اعطای حقوق حروف به آنها و حفظ ترتیب و مراتب آنها و بازآوردن حرف به مخرج و اصل آن و پیوستن آن به نظیرش و تصحیح لفظ و تلطیف نطق با نظر به صیغه و ساختمان هر کلمه بدون اسراف و تکلف و افراط» (*النشر*، ۲۱۲/۱).

قرائت قرآن چهار مرتبه دارد: ۱) ترتیل، ۲) تحقیق، ۳) تحدیر (حدر)، ۴) تدویر.

۱) ترتیل، خواندن قرآن با تأنی و شمرده و شیوا می‌باشد همراه با تدبر در معانی و رعایت تمامی قواعد تجوید. ۲) تحقیق، خواندن قرآن با حداکثر آرامش و تأنی، آهسته‌تر از قرائت به ترتیل و اشباع مدها و تحقیق همزه‌ها و اتمام حرکات و تحقیق مخارج حروف و غیره. قرائت تحقیق بیشتر طریقهٔ ورش و عاصم و حمزه بوده است و روشی است که جهت تعلیم قرائت به شاگردان و تمرین زبان و ادای کامل قواعد تجوید استفاده می‌گردد. ۳) تحدیر، سریع خواندن (سریعتر از تحقیق و ترتیل) ولی با حفظ احکام تجوید. حدر، روش ابن کثیر و قالون است. ۴) تدویر، حالتی است بین تحقیق و حدر. به بیان دیگر، نوعی قرائت است نه به سرعت حدر (تحدیر)، و نه به کندی «تحقیق». اکثر اهل اداء این روش را اختیارکرده‌اند، اما افضل القرآآت همانا ترتیل است (**قواعد تجوید، مطابق روایت حفص** از عاصم). تعریف مشهور دیگری از تجوید به این قرار است: اداء حروف از مخرجش همراه با اعطاء «حق» و «مستحق» آن حرف. حق حرف، عبارت است از صفات لازمهٔ آن حرف، یعنی حالاتی که حرف در حالت انفراد و بدون ترکیب در کلمه دارد از جمله استعلاء، استفال، جهر، همس و نظایر آن. «مستحق حرف» احکامی است که به صفات لازمهٔ آن حرف در حین ترکیب با حروف دیگر، مربوط می‌گردد نظیر تفخیم، ترقیق، ادغام، اظهار و مد.

اساس تجوید بر ادای حروف از مخارج آنهاست. مخرج حرف، مکانی است که حرف از آن محل خارج و ادا شود یا در آنجا هوای بازدم تبدیل به حروف قابل شنیدن‌گردد، مانند لبها که جای ادای چهار حرف «ف، ب، م، و» است. برای تعیین و شناختن مخارج حروف، قاعده این است که همزهٔ مفتوحی بر سر آن حرف در می‌آورند تا قابل تلفظ‌گردد. بیشتر حروف با دندانها مربوط است که در علم تجوید به ثنایا، رباعیات (به فتح راء)، انیاب و اضراس تقسیم می‌گردد. اضراس، بیست عدد و بر سه قسم است. ضواحک یا کرسیهای کوچک، طواحن یا کرسیهای بزرگ، نواجذ یا دندان عقل. برای تفصیل محل دندانها و اینکه مخرج کدام حرف در کجاست باید به کتب مفصل علم تجوید مراجعه‌کرد. تعداد مخارج حروف را ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ (ابن جزری) یادکرده‌اند. کلیهٔ حروف از پنج موضع در دستگاه تکلم انسان خارج می‌شوند که عبارتند از ۱) موضع جوف، ۲) موضع حلق، ۳) موضع لسان، ۴) موضع شفتین، ۵) موضع خیشوم. مخارج کلیهٔ حروف در این پنج موضع است. فی‌المثل موضع خیشوم (فضای داخل بینی) محل ادای حروف غُنّه است. حروف غنه «نون» و «میم» است که هنگام اخفاء و ادغام بخش عمدهٔ صوت از بینی خارج می‌شود.

صفات حروف: صفت در اصطلاح تجوید عبارت است از کیفیت ایجاد و خروج حرف از مخرج آن. صفت عارضه‌ای است که مایهٔ تمایز و تشخیص حروف متحدالمخرج یا

قریب‌المخرج از یکدیگر می‌شود. صفات حروف تهجی به اصل و فرعی تقسیم می‌گردد: الف) صفات اصلی (متضاد) عبارت از ده صفت می‌باشند: ۱) جهر (ضد آن: همس)، ۲) شده (ضد آن: رخاوه)، ۳) استعلاء (ضد آن: استفال)، ۴) اطباق (ضد آن: انفتاح)، ۵) اصمات (ضد آن: اذلاق). برای شرح این صفات باید به کتب مشروح تجوید مراجعه‌کرد. ب) صفات فرعی یا عارضی. این صفات لازمهٔ حروف نیست، بلکه برای تلفظ بهتر و تزیین تلاوت عارض بر آنها می‌شود. این صفات متضاد ندارد و با صفات اصلی هم مخالفت ندارد. بعضی از این صفات پانزده‌گانه عبارتند از: صفیر، قلقله، تفشی، انحراف، تکریر، استطاله، لین و غنه. شرح کامل این صفات در کتابهای تجوید آمده است. «حق حروف» یعنی صفات لازمهٔ آنها همین‌ها بود که بیان شد. بعضی از فقره‌های «مستحق حروف» عبارتند از: ۱) تفخیم (یا تغلیظ) یعنی درشت و غلیظ تلفظ نمودن حرف؛ ۲) ترقیق (یا تخفیف) نازک و رقیق تلفظ‌کردن حرف؛ ۳) ادغام یعنی حذف یک حرف ساکن و مشدد نمودن حرف بعدی، هرگاه تنوین یا نون ساکنهٔ آخر کلمه‌ای به یکی از حروف ششگانهٔ یرملون (ی ـ ر ـ م ـ ل ـ و ـ ن) که در ابتدای کلمهٔ بعدی باشد قرار گیرد در یکدیگر ادغام می‌شوند، بدین معنی که نون ساکنه قلب به آن حرف یرملون شده و بعد طبق قاعده ادغام می‌گردد (*تهذیب‌القراءة*، ۶۰)؛ ۴) اظهار یعنی اداء حروف از مخرج آن.

دیگر از مباحث تجوید، مد و قصر است. مد یعنی کشیدن و امتدادِ صوت در حروف مدی بیش از میزان طبیعی مثلاً حرف الف در کلمهٔ «القراء» یا «جاء» یا «الآن» یا «ضالّین». قصر، نقطهٔ مقابل مد و ادای حرف به میزان طبیعی و معمول است.

از مباحث مهم دیگر، مبحث وقف است. وقف یعنی درنگ‌کردن و در اصطلاح تجوید، جدا ساختن کلمه است از مابعدش، و ضد آن وصل است و میانهٔ وقف و وصل، سکته است. ضرورت وقف از آنجاست‌که یک آیه یا حتی یک جمله و عبارت بلند قرآنی را غالباً به یک نفس نمی‌توان خواند، و چون قطع و وصل کلمات به معنا مربوط می‌شود، برای آنکه وقف یا عدم وقف باعث اخلالی در معنا نشود، علمای قرائت برای آن قواعدی وضع‌کرده‌اند. از ابن عباس نقل شده است که گفته است: الوقوف منازل‌القرآن (وقف‌ها منزلگاههای قرآن است). کلمه‌ای که بر آن وقف می‌شود «موقوف علیها» نامیده می‌شود. وقف به جایز و لازم و انواع دیگر تقسیم می‌شود. به ۹ طریق می‌توان کلمه‌ای را از مابعدش قطع و وقف نمود، از جمله اسکان، ابدال، اشمام و غیره که برای شرح و بیان هریک باید به کتب مفصل تجوید و قرائت قرآن که تعداد آنها در زبان عربی و فارسی فراوان است، مراجعه‌کرد.

منابع: *النشر فی القرآات العشر*، ابن‌الجزری، ۲۰۹ـ۲۱۲، *تهذیب‌القراءة*، در شرح قواعد قراآت قراء سبعه، ابراهیم پور فرزیب (صفحات مختلف)، *سرالبیان فی علم‌القرآن*، حسن بیگلری (صفحات مختلف)، *قواعد تجوید*، مطابق روایت حفص از عاصم، سازمان تبلیغات اسلامی (صفحات مختلف)، ترجمهٔ *اتقان* سیوطی، ۱/۲۷۳ـ۲۷۴، ۳۲۵ـ۳۳۰، *القرآات القرآنیة*، عبدالهادی الفضلی، ۱۲۵ـ۱۲۸.

دربارۀ تفسیر قرآن

تفسیر

معانی لغوی تفسیر «بیان» و «ابانه» یعنی روشنی و روشنگری است (← *لسان‌العرب*) و اصطلاحاً عبارت از توضیح و رفع اجمال و ابهام و گشودن گره‌ها و پیچهای لفظی و معنایی قرآن مجید است. از آنجا که قرآن مجید در کمال فصاحت است، ممکن است این سؤال پیش آید که خداوند قادر به روشن‌ترین و شیواترین بیانهاست، پس چرا عبارات و آیات قرآنی نیازمند به تفسیر است؟ پاسخش این است که خداوند به ایجاز و اختصار سخن گفته است و کلام الهی بر وفق اسالیب زبان بشری است. لذا در آن مجاز و استعاره و تشبیه و کنایه و سایر تعبیه‌های ادبی و زبانی هست، نیز در آن مفردات و ترکیبات و عباراتی هست که اگر هم در عصر نزول وحی بر پیامبر(ص) و اصحاب او آشکار بوده است، با گذشت زمان طبعاً صراحت و وضوح معنایی آن در پردهٔ ابهام رفته است. لذا به شرح و بیان و کشف حجاب و کشف محجوب اعم از تفسیر و تأویل نیاز دارد. فصحای هر قوم هم در کمال فصاحت ادای معانی کرده‌اند، ولی همهٔ آثار مهم زبانی و ادبی هم نیاز به شرح و تفسیر دارد.

تعریف تفسیر

میرسید شریف جرجانی در تعریف تفسیر می‌نویسد: «در اصل کشف و اظهار است، و در شرع، توضیح معنی آیه، و شأن آن و قصهٔ آن و سبب نزول آن، به لفظی است که دلالت آشکار داشته باشد» (*التعریفات*). تهانوی می‌نویسد: «مصدر باب تفصیل از فَسر است به معنای بیان و کشف و گفته‌اند مقلوب سفر است. اسفرالصبح یعنی صبح [جهان را] روشن کرد. و گفته‌اند مأخوذ از تفسره [بر وزن تبصره] است یعنی نشانه‌شناسی بیماری... و اصبهانی در تفسیرش گفته است

تفسیر در عرف علما، کشف معانی قرآن و بیان مراد آن است، اعم از اینکه به‌حسب لفظ مشکل باشد یا جز آن، یا به‌حسب معنی... و تفسیر یا در الفاظ غریب و دشوار بکار می‌رود، مانند بحیره، سائبه و وصیله، یا در بیان موجز مانند **اقیمواالصلوة** و **آتواالزکوة**. یا در کلامی که دریافت آن جز با دانستن سابقهٔ معنایی آن ممکن نیست مانند اینکه می‌فرماید: **انماالنسیء زیادة فی‌الکفر** (*کشّاف اصطلاحات الفنون*، ۱۱۱۵/۲ـ۱۱۱۷).

سیوطی چندین تعریف برای تفسیر از صاحب‌نظران قدیم نقل کرده است از جمله: «بعضی گفته‌اند: تفسیر علم به نزول و شئون و قصص آیات، و اسباب نزول آنها می‌باشد، و سپس دانستن مکی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبیّن، حلال و حرام، وعده و وعید، و امر و نهی، و عبرتها و امثال آیات می‌باشد... و زرکشی گفته است: تفسیر، علمی است که با آن کتاب خداوند که بر پیامبرش محمد (ص) نازل شده است، فهمیده می‌شود، و بیان معانی و استخراج احکام و حکمتهای آن انجام می‌گردد، و کمک آن علم لغت و نحو و صرف و علم بیان و اصول فقه و قراآت می‌باشد، و به شناختن اسباب نزول و ناسخ و منسوخ نیاز دارد» (ترجمهٔ فارسی *اتقان*، ۵۵۱/۲ـ۵۵۲). زرقانی، قرآن‌پژوه نامدار معاصر می‌نویسد: «تفسیر، علمی است که در آن از قرآن مجید، از حیث دلالتش بر مراداالله به قدر طاقت بشری بحث و تحقیق می‌شود» (*مناهل‌العرفان*، ۴۷۰/۱ـ۴۷۱).

استاد سیدعلی کمالی دزفولی می‌نویسد: «بر طبق مذهب حقهٔ امامیهٔ اثناعشریه‌که فرهنگ آن را علمای اصولی تدوین می‌کنند، علم تفسیر، یا تفسیر قرآن، یا تفسیر: همان تفهیم مراداالله تعالی از قرآن است، در حدِّ مستطاع بشر، مستند به قواعد لسان عرب، و اسلوب آن، و کتاب‌الله و اثر مرفوع پیغمبر اکرم و اوصیاء او ــ علیهم‌السلام ــ غیرمعارض با عقل و کتاب و سنت و اجماع» (*قانون تفسیر*، صص ۴۶ـ۴۷).

علومی که مفسر باید بیاموزد

هنر تفسیر از آن هنرهاست که رموز و فنون فراوان دارد. از دیرباز علما و قرآن‌شناسان در این مسأله بحث کرده‌اند که آیا هرکس می‌تواند به تفسیر قرآن، دست یازد یا خیر. گروهی بر آن بوده‌اند که پرداختن به تفسیر حتی برای کسی که عالم و ادیب و آشنا به منطق و اصول و فقه و نحو و اخبار و آثار باشد جایز نیست و باید به احادیثی که در تفسیر قرآن از پیامبر (ص) نقل شده، تمسک و اکتفا کرد. گروهی دیگر گفته‌اند کسی که جامع علوم پانزده گانه باشد، می‌تواند به تفسیر قرآن بپردازد. و آن

علوم به قول سیوطی عبارتند از:

۱) **لغت:** چه مفردات الفاظ و مدلولات چندگانهٔ لغات را جز با آشنایی عمیق با لغت عرب نمی‌توان فهم و شرح کرد. مجاهد گوید: «برای کسی که به خدا و روز بازپسین ایمان دارد روا نیست که در باب کتاب خدا سخن گوید مگر اینکه عالم به لغات عرب باشد». و آشنایی سطحی کافی نیست. بسیار پیش می‌آید که یک لغت، لفظ مشترک است و او یک معنایش را می‌داند، حال آنکه مراد اصلی، معنای دیگرست.

۲) **نحو:** چه معنا با اختلاف اعراب دگرگون می‌شود و شناخت نحو گریزناپذیرست.

۳) **تصریف یا صرف:** تا ساختها و صیغه‌های گوناگون افعال و اسامی را بشناسد.

۴) **اشتقاق:** چرا که اشتقاق اسامی از ماده‌های مختلف باعث اختلاف معنی می‌شود. مثلاً مسیح اگر از «سیاحت» مشتق باشد معنایش خیلی فرق می‌کند با آنکه مشتق از «مسح» باشد.

۵ و ۶ و ۷) **معانی و بیان و بدیع:** با «معانی» خواص ترکیب کلام از جهت افادهٔ معنی، و با «بیان» خواص کلام از حیث اختلاف در وضوح و خفا و دلالت، و با «بدیع» وجوه زیباسازی کلام شناخته می‌شود. این علوم سه‌گانه، علوم بلاغت‌اند. و از اعظم ارکان تفسیرند، چه مقتضای اعجاز کلام را جز با آنها نمی‌توان شناخت.

سکاکی (سراج‌الدین یوسف‌بن ابی‌بکر، ۵۵۵-۶۲۶ق، ادیب معروف زبان عرب، اهل خوارزم و صاحب کتاب *مفتاح‌العلوم*) گوید: بدان که اعجاز سخن شأنی شگرف دارد چراکه درک می‌شود ولی وصف نمی‌توانش کرد، مانند درستی و موزونی و خوشاهنگی یک وزن یا ملاحت یک چهره؛ و آموختنش برای صاحبذوقانی که فطرت سلیم دارند جز با ورزیدنِ دو علم معانی و بیان ممکن نیست...

۸) **علم قرائت:** تا کیفیت خواندن کلام‌الله روشن شود و به مدد آن بتوان بعضی وجوه محتمله را به بعض دیگر ترجیح داد.

۹) **اصول دین:** چه در قرآن، آیاتی هست که ظاهرش دال بر صفاتی است که اتصاف و انتسابش به خداوند جایز نیست، و اصولی (در اینجا یعنی عالم به علم اصول عقاید = متکلم) این آیات را تأویل و استدلال می‌کند که حمل و اطلاق کدام صفات، ممتنع و کدام واجب و کدام جایزست.

۱۰) **اصول فقه:** چه استدلال در زمینهٔ استنباط احکام به مدد این علم میسر است. زرکشی در این باب گوید: به مدد علم اصول، صیغه‌های امر و نهی و خبر و مجمل و مبیّن و عموم و

خصوص و ظاهر و مضمر و محکم و متشابه و مؤول و حقیقت و مجاز و صریح و کنایه و مطلق و مقید دریافته می‌شود.

۱۱) **اسباب‌النزول و قصص:** و این دو هریک، یک علم مستقل قرآنی است.

۱۲) **ناسخ و منسوخ:** تا محکم از غیرمحکم شناخته شود. و معلوم شود که به حکم آیهٔ منسوخه نباید عمل شود.

۱۳) **فقه:** فقه و اصول فقه.

۱۴) **احادیث:** تا در پرتو آنها، آیات «مجمل» و «مبهم» روشن شود.

۱۵) **علم موهبت:** و این علمی است که خداوند به کسی که به علم خویش عمل می‌کند می‌بخشد، و حدیثی مناسب این مقام هست که: «**من عمل بما علم ورّثه‌الله علم مالم یعلم**» (کسی که به مقتضای علمش عمل کند، خداوند، علم نادانسته‌ها یا نادانستنی‌ها را به او می‌بخشد) [*اتقان*، ۴، ۲۱۳_۲۱۶].

به این ترتیب، چنان‌که پیشتر هم گفته شد، تفسیر ام‌العلوم قرآنی است و مفسر، علاوه بر احاطه به تمامی علوم قرآنی، باید در بسیاری از علوم نقلی و عقلی و بلکه در تمامی آنها بویژه حدیث و فقه و اصول فقه و کلام و منطق دست داشته باشد. نیز شرطی راکه سیوطی نیاورده و تذکارش لازم است این است که مفسر باید تفسیرشناس باشد به این شرح که همواره در آثار معتبر مفسران، از قدما و معاصران، سیرکرده، شناخت عمیق و ناقدانه‌ای از آثار گوناگونی که در زمینهٔ یکایک علوم قرآنی هست داشته باشد و تا می‌تواند بدون مراجعه به آثار معتبر علمای سلف از پیش خود اظهارنظر نکند.

بعضی از علوم یا علوم قرآنی هست که اطلاع عمیق از آنها لازم نیست بلکه می‌توان منابع و مراجع مهم آن رشته را در دسترس داشت و هنگام لزوم به آنها مراجعه‌کرد. فی‌المثل علم ناسخ و منسوخ، علمی نیست که جز مقدمات و اندکی از بحثهای نظری‌اش، به رأی و نظر شخصی مفسر امروزی مربوط باشد، بلکه می‌توان ــ و باید ــ با مراجعه به منابع متقن، به فهرستی از آیات ناسخ و منسوخ دست یافت. بلی مفسر می‌تواند طبق علم و استنباط خویش در فلسفه و فایدهٔ نسخ یا ضرورت و ناگزیری آن، بحث و اظهار نظر کند.

همچنین علم اسباب نزول هم علمی است نقلی و سمعی، و رأی و نظر در آن راه ندارد و مفسر می‌تواند چند کتاب مهم در این باب را فرادست خود داشته باشد. در مورد لغت و قرائت نیز امکان مراجعه به منابع هست. اما برای آموختن زبان و ادبیات عرب یا دقیق‌تر بگوییم صرف و نحو و علوم

بلاغی و شناخت روح زبان، دیگر نمی‌توان میان‌بُر زد و تکیه بر منابع و مراجع داشت. آموختن این علمها یا نیز فی‌المثل منطق و درایه و اصول فقه و کلام، ناگزیر و واجب است، و در این زمینه‌ها برخلاف زمینه‌های قبلی رسیدن به حدِّ بلوغ علمی لازم است.

رعایت جانب احتیاط و فروتنانه آثار پیشینیان را نصب‌العین خود قرار دادن و ممارست و تفحص و تصفح در آنها داشتن این فایده را دارد که رفته‌رفته به مفسر «ملکهٔ تفسیر» می‌آموزد؛ و دیگر ــ که به همان اندازه مهم است ــ او را از توجه بیش از حد و ناخودآگاه به افکار و مسائل خیلی جدید و حمل آنها به صرف ملاحظهٔ کمترین مناسبت، و کوچکترین تداعی معانی، به آیات قرآن، که لغزشگاه بعضی از مفسران جدید است، بازمی‌دارد.

مصادر تفسیر

احتیاط علمی و ادب شرعی حکم می‌کند که مفسر، هرقدر آراسته به انواع علوم و هنرها باشد، پیش از آغاز تفسیر، به منابع و آبشخورهای اصلی قدیم مراجعه کند. دکتر محمدحسین علی‌الصغیر، مصادر تفسیر را به سه نوع عمده تقسیم می‌کند: ۱) مصدر نقلی ۲) مصدر عقلی ۳) مصدر لغوی. مصدر نقلی خود عبارت است از: الف) تفسیر قرآن به قرآن [← مقالهٔ «فهم قرآن با قرآن» در کتاب حاضر]. ب) تفسیر قرآن به روایت (اعم از احادیث نبوی، احادیث مروی از اهل بیت و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام، احادیث منقول از طریق صحابه و تابعان). مصدر عقلی [که نه فقط نزد معتزله و امامیه اعتبار دارد، بلکه بزرگان اهل سنت نظیر امام فخر رازی و بیضاوی نیز تحقیق و تحری عقلی ــ البته عقل متأدب به آداب شرع ــ را مُجاز و معمول داشته‌اند]. مصدر لغوی (تحقیق زبانی ـ ادبی) [← «المبادی العامة لتفسیر القرآن الکریم» در *دراسات قرآنیة*، ص ۵۵ به بعد].

مراحل تکوین و تدوین تفسیر

محمدحسین ذهبی مراحلِ تکوین و تدوین تفسیر را پنج مرحله می‌داند:

۱) مرحلهٔ اول که صرفاً نقل به روایت بوده و چنانکه گفتیم جدا از علم حدیث نبوده، اما هنوز تدوین نشده بوده است. در این مرحله روایات تفسیری صحابه از قول پیامبر(ص) و یا از قول یکدیگر نقل می‌شده و تابعین نیز از صحابه یا از یکدیگر نقل می‌کرده‌اند. و رونق این مرحله علی‌الاغلب تا پایان قرن اول هجری است.

۲) مرحلهٔ دوم از ابتدای تدوین رسمی حدیث است (یعنی از آغاز قرن دوم). با تدوین و تبویب احادیث، تفسیر بابی از ابواب آنها بوده و هنوز قرآن به صورتی که بعدها سوره به سوره و آیه به آیه از آغاز تا انجام تفسیر می‌شود، تفسیر نشده بوده است. شاید بتوان گفت این مرحله تا اواسط قرن سوم ادامه داشته است.

۳) مرحلهٔ سوم مرحله‌ای است که تفسیر از حدیث جدا می‌شود و علمی مستقل می‌گردد و تفاسیر جامعی که به تمامی قرآن می‌پردازد، تألیف می‌شود. ابن ماجه (م ۲۷۳ق) و ابن جریر طبری (م ۳۱۰ق) و ابوبکربن منذر نیشابوری (م ۳۱۸ق) و ابن ابی‌حاتم (م ۳۲۷ق) و ابواللیث نصربن محمد سمرقندی (م ۳۷۵ق) و عده‌ای دیگر این استقلال تفسیر را تحقق بخشیده‌اند.

۴) مرحلهٔ چهارم از حدود تفسیر مأثور (تفسیری که متکی به اثر یا حدیث است) فرا می‌گذرد، و اگر هم حدیثی ذکر شود غالباً سلسلهٔ راویانش حذف می‌شود. مفسران، احادیث تفسیری را بی‌آنکه به حدیث بودنش اشاره کنند، مانند اقوال عادی مفسران سلف می‌گیرند؛ و بویژه اسرائیلیات و نصرانیات (اقوال و اقاصیص منقول از عالمان یهودی و نصرانی) با تفسیر می‌آمیزد و دشواریهای بسیاری برمی‌انگیزد. و تشتت آراء و اختلاف اقوال در تفاسیر بالا می‌گیرد، چنانچه فی‌المثل در تفسیر **مغضوبٌ علیهم** و **الضالین** که طبق احادیثی صحیح که از خود پیامبر(ص) و صحابه و تابعین نقل شده، مراد از آنها یهود و نصاری است، دهها قول مختلف و نامربوط نقل می‌کنند.

۵) مرحلهٔ پنجم گسترده‌ترین دورهٔ تاریخ تفسیر است که از عصر عباسی تا امروز ادامه دارد، و مشخصهٔ آن آمیزش تفسیر عقلی (=درایی) به تفسیر نقلی (= روایی یا اثری یا مأثور) است که خود انواع گوناگونی دارد. تنوع علوم و مذاهب و مشارب فکری و فلسفی و عرفانی و کلامی و علمی به حوزهٔ تفسیر نیز کشانده می‌شود و عالمان و ماهران هر فن از نظرگاه علم و فنّ خویش تفسیر می‌نویسند چنانکه مثلاً نحویان بیشتر به مسائل نحو و اعراب قرآن می‌پردازند: از جمله: زجّاج (ابراهیم‌بن السری، ۲۴۱ـ۳۱۱ق) در *معانی‌القرآن* یا واحدی (علی‌بن احمد، م ۴۶۸ق) در تفسیر *بسیط* و یا ابوحیان نحوی (محمدبن یوسف، ۶۵۴ـ۷۴۵ق) در تفسیر *البحرالمحیط*؛ و صاحبان علوم عقلی، تفسیر را با نقد و نقل آراء حکمی و فلسفی می‌انبارند چنانکه فخر رازی (محمدبن عمر، ۵۴۴ـ۶۰۶ق) در *مفاتیح‌الغیب*. و فقها بیشتر به تقریر ادلهٔ فقهیه و رد بر مخالفان مذهب خویش می‌پردازند همچون جصّاص (احمدبن علی، ۳۰۵ـ۳۷۰ق) در *احکام‌القرآن* و قرطُبی (محمدبن احمد، م ۶۷۱ق) در *الجامع‌لأحکام‌القرآن* که بیست مجلد است و ابن‌العربی

(محمدبن عبدالله، ۴۶۸ـ۵۴۳ ق) در *احکام‌القرآن*.

نیز مفسرانی بوده‌اند که تفسیر تاریخ‌نگرانه و تاریخ‌نگارانه نوشته‌اند از جمله: ثعلبی (احمدبن محمد، متوفای ۴۲۷ ق) در *الکشف و البیان عن تفسیرالقرآن* و خازن (علی‌بن محمد، ۶۷۸ـ۷۴۱ ق) در *تفسیر لباب‌التأویل فی معانی التنزیل*.

گاه نیز طرفداران مذهب کلامی و عرفانی خاص (البته به قول ذهبی اهل بدع) تفاسیرشان را از آراء و اقوال کلامی یا عرفانی خویش آکنده‌اند نظیر زمخشری (محمودبن عمر، ۴۶۷ـ۵۳۸ ق) در *کشّاف* و ابن‌العربی (محمدبن علی، ۵۷۰ ـ ۶۳۸ ق که نباید با ابن‌العربی فقیه سابق‌الذکر صاحب *احکام‌القرآن* اشتباهش کرد) در تفسیری که منسوب به اوست و ابوعبدالرحمن سلمی (محمدبن حسین، ۳۲۵ـ۴۱۲ ق) در *حقائق‌التفسیر* [← *التفسیر والمفسرون* ذهبی، ۱۴۰ـ۱۴۸] .

مراحل تکوین و تدوین تفسیر نزد شیعهٔ امامیه و از نظر آنان با آنچه ذهبی می‌گوید فرق دارد. شادروان علامه طباطبایی می‌نویسد که شیعه «برای اقوال صحابه و تابعین، مانند سایر مسلمین هیچ‌گونه حجیتی قائل نیست، مگر از راه روایت از پیغمبر اکرم(ص)... و به نصّ خبر متواتر ثقلین قول عترت و اهل بیت را تالی قول پیغمبر اکرم(ص) و مانند آن حجت می‌داند...». به نظر ایشان، مفسران شیعه به سه طبقهٔ بزرگ تقسیم می‌شوند: ۱) طبقهٔ اول: [بعضی از صحابهٔ پیامبر و] اصحاب ائمه، مانند زراره و محمدبن مسلم (از فقهای شیعه و اصحاب امام پنجم و امام ششم) و معروف و جریر (از اصحاب امام ششم). ۲) طبقهٔ دوم: اهل نخستین تألیفات در حوزهٔ شیعه و کسانی چون فرات‌بن ابراهیم و ابوحمزهٔ ثمالی و عیاشی، و علی‌بن ابراهیم قمی و نعمانی. نظر به اینکه زمان دسترسی به ائمهٔ اهل بیت(ع) طولانی بود و تقریباً سیصد سال ادامه داشت، طبعاً این دو طبقه ترتیب زمانی نداشته و متداخل بودند. ۳) طبقهٔ سوم: طبقهٔ ارباب علوم مختلف‌اند مانند سیدرضی (در *حقائق‌التأویل*) و سیدمرتضی (در *امالی* که مجالس تفسیری بسیاری دارد) و شیخ طوسی و شیخ طبرسی [و ابوالفتوح رازی]، تا ملاصدرا و فیض کاشانی و سیدهاشم بحرانی و حویزی، تا برسد به معاصران (← *قرآن در اسلام*، صص ۸۱ ـ ۸۵).

اقسام تفسیر

به یک اعتبار، تفسیر به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: نقلی و عقلی.

الف) تفسیر نقلی (= بالمأثور = اثری = روایی)

تفسیر، مانند بسیاری از علوم شرعی، ابتدا ریشه در حدیث داشت و شاخه‌ای از حدیث بود؛ و مفسران صدر اول، بویژه صحابه و ائمهٔ معصومین(ع)، میدان به رأی خویش نمی‌دادند.

سیوطی از قول حاکم نیشابوری (محمدبن عبدالله، ۳۲۱ـ۴۰۵ ق) نقل می‌کند که تفسیر صحابه‌ای که شاهد وحی و تنزیل بوده‌اند حکم حدیث مرفوع را دارد، یعنی حدیثی که از پیامبر(ص) روایت شود [*اتقان*، ۲۰۰/۴].

علامه طباطبایی بر این عقیده‌اند که «... با اینحال روایاتی را که از مفسرین صحابه رسیده نمی‌توان روایات نبوی شمرد و اعمال نظر را از صحابه نفی کرد...» [*قرآن در اسلام*، ص ۷۴].

باری تفسیر مأثور فقط منحصر به عصر ائمه و صحابه و تابعین نیست، چه شیوهٔ کار مهم است، و نه زمان. و در اعصار بعد هم بسیاری از مفسرین، تفسیرشان روایی یا نقلی بوده است.

ذهبی، هشت تفسیر عمده از اهل سنت را که به روش روایی تألیف شده است، از این قرار نام می‌برد:

۱) *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*، از ابن جریر طبری (۲۲۴ـ۳۱۰ ق)

۲) *بحرالعلوم*، از ابواللیث سمرقندی (نصربن محمد، م ۳۷۳ ق)

۳) *الکشف و البیان عن تفسیرالقرآن*، از ابواسحاق ثعلبی (احمدبن ابراهیم، م ۴۲۷ ق)

۴) *معالم‌التنزیل*، از ابومحمد بغوی (حسین‌بن مسعود، ۴۳۶ـ۵۱۰ ق)

۵) *المحرر الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز*، از ابن‌عطیه اندلسی (عبدالحق‌بن غالب، ۴۸۱ـ۵۴۶ ق)

۶) *تفسیرالقرآن العظیم*، از ابن‌کثیر (اسماعیل‌بن عمر، ۷۰۰ـ۷۷۴ ق)

۷) *الدّرالمنثور فی‌التفسیر بالمأثور*، از جلال‌الدین سیوطی (عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، ۸۴۹ـ۹۱۱ ق)

بسیاری از تفاسیر شیعه هم جزو تفسیر نقلی یا مأثور است. بسیاری از علمای شیعه، بعضی از بزرگترین مفسران صحابه و تابعین، نظیر ابن عباس و ابی‌بن کعب و جابربن عبدالله انصاری و سعیدبن جبیر را شیعه می‌دانند [← *شیعه و پایه‌گذاری علوم اسلامی*، تألیف آیت‌الله سید حسن صدر. ترجمهٔ محمد مختاری، صص ۳۶ـ۳۷] و طبعاً آثار اینان را از نوع مأثورات مقبول می‌شمارند.

نکتهٔ مهمی که شایان تذکر و توجه است این است که شیعه در طول تاریخ، در مراجعه و استناد به کتب تفسیری اهل سنت و یا به‌طورکلّی، کتبی که اهل سنت در علوم قرآنی نوشته‌اند، که فی‌الواقع

اکثریت مهمات کتب در این زمینه‌ها از آن ایشان است، چندان تعصبی نورزیده است. چنانکه فی‌المثل منابع غیرشیعی شیخ طبرسی در *مجمع‌البیان* از منابع شیعی‌اش چندان کمتر نیست. باری بعضی تفسیرهایی که رنگ یا مقبولیت شیعی بیشتری دارد، و غالباً مستند به مأثور و روایات منقول از معصومین است از این قرارست:

۱) تفسیر ابن‌عباس (۳ قبل از هجرت ـ ۶۸ ق)

۲) تفسیر سعیدبن جبیر (۴۵ـ۹۵ ق)

۳) تفسیر سدی (اسماعیل‌بن عبدالرحمن، متوفای ۱۲۷ ق)

۴) تفسیر کلبی (محمدبن سائب، متوفای ۱۴۶ ق)

۵) تفسیر ابوحمزهٔ ثمالی (متوفای ۱۵۰ ق)

۶) تفسیر ابی‌الجارود (متوفای ۱۵۰ ق)

۷) تفسیر مقاتل‌بن سلیمان (متوفای ۱۵۰ ق)

۸) تفسیر ابن همام الصنعانی (۱۲۶ـ۲۱۱ ق)

۹) تفسیر امام حسن عسکری(ع)، که منسوب به امام یا املای ایشان و تحریر و تدوین حسین‌بن خالد برقی است (قرن سوم)

۱۰) تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی (قرن سوم)

۱۱) تفسیر علی بن ابراهیم قمی (متوفای ۳۲۹ ق)

۱۲) تفسیر عیاشی (معاصر کلینی = اواخر قرن سوم و اوایل چهارم)

۱۳) تفسیر نعمانی (محمدبن ابراهیم، شاگرد کلینی)

۱۴) تفسیر نجاشی (۳۷۲ـ ۴۵۰ ق)

ب) تفسیر عقلی (= به رأی = درایی)

معروف است که پیامبر(ص) در حق ابن‌عباس چنین دعا فرموده است: «**اللّٰهمَّ فَقِّهْه فی‌الدین و عَلّمهُ التأویل**» (خداوندا او را علم دین و تأویل قرآن بیاموز). با توجه به این حدیث بعضی گفته‌اند، همچنانکه تفقه در دین به علم و اکتساب میسر است، آموختن تأویل ــ که در اینجا می‌تواند مترادف با تفسیر باشد ــ نیز میسر است. اما شاید بعضی درست به دلیل همین دعا، استنباط کنند که علم تأویل موهوب است نه مکتسب.

باری زرکشی از *صحیح بخاری* نقل می‌کند که از علی(ع) پرسیدند: آیا رسول‌اللّٰه(ص) شما

را به چیزی (علمی، معرفتی) مخصوص گردانیده است؟ و او در جواب فرموده است: نزد ما چیزی نیست جز آنچه در این صحیفه (قرآن) هست، و یا فهمی که بر اثر انس و آشنایی عمیق با قرآن، دقایق آن را درک می‌کند [← *برهان*، ۱۶۱/۲].

سیوطی گوید: تفسیر قرآن به مجرد رأی و اجتهاد جایز نیست. چنان‌که حق‌تعالی فرموده است: **لاتقف مالیسِ لک به علم** (چیزی را که دربارهٔ آن علم نداری پیروی مکن ـ اسراء، ۳۶) نیز: **و أن تقولوا علی‌الله مالاتعلمون** (شیطان شما را بر آن می‌گمارد که سخنانی از روی نادانی به خدا نسبت دهید ـ بقره، ۱۶۹) و نیز: **لِتُبیّن للناس ما نُزِّل الیهم** (تا بر امت آنچه فرستاده شد بیان کنی ـ نحل، ۴۴). یعنی فقط به پیامبر(ص) اجازهٔ بیان داده است و پیامبر(ص) فرموده است: «**من تکلَّم فی‌القرآن برأیه فأصابَ فقد اخطأ**» (هرکس که در باب قرآن به رأی خویش سخن گوید، حتی اگر درست گوید خطاست) و این حدیث را ابوداود و ترمذی و نسائی نقل کرده‌اند. نیز ابوداود از پیامبر(ص) نقل کرده است: «**من قال فی‌القرآن بغیر علم فلیتبوّأ مقعده من‌النّار**» (کسی که در قرآن بدون علم قطعی سخن گوید، جایگاه خویش در آتشً آماده بداند) [*اتقان*، ۲۱۱/۴].

شادروان علامه طباطبایی می‌نویسد: وظیفهٔ مفسر این است که به احادیث پیغمبر اکرم(ص) و ائمهٔ اهل بیت(ع) که در تفسیر قرآن وارد شده مرور و غورکرده به روش ایشان آشنا شود، پس از آن طبق دستوری که از کتاب و سنت استفاده شد به تفسیر قرآن پردازد و از روایاتی که در تفسیر آیه وارد شده به آنچه موافق مضمون آیه است اخذ نماید [*قرآن در اسلام*، صص ۸۷ـ۹۲].

ابن‌النقیب (محمدبن سلیمان، ۶۱۱ـ۶۹۸ ق) صاحب *المقدمة فی‌التفسیر* می‌گوید: آنچه از تفسیر به رأی صورت می‌بندد یکی از این وجوه است:

۱) تفسیری که بدون حصول علم باشد، یعنی علمی یا علومی که با تحصیل آنها می‌توان به تفسیر پرداخت.

۲) تفسیر متشابهی که جز خدا کسی آن را نمی‌داند.

۳) تفسیری که به قصد تقویت یک مذهب یا مکتب فاسد انجام شود، به‌طوری که آن مذهب را اصل و تفسیر را تابع آن قرار دهند، و بکوشند به هر طریق که ممکن است با تمسک به ادلهٔ ضعیف آن دو را با هم تطبیق دهند.

۴) تفسیر به این صورت که با قاطعیت و بدون دلیل، جزم کنند که مراد خداوند همین است و بس.

۵) تفسیر از روی ذوق و سلیقهٔ شخصی و استحسان [← *اتقان*، ۲۱۹/۴ـ۲۲۰].

محمدحسین ذهبی دربارهٔ تفسیر به رأی و تعارض آن با تفسیر مأثور بحث دقیقی دارد:

گفتیم تفسیر به رأی دوگونه است: یکی پسندیدنی و پذیرفتنی، و دیگر ناپذیرفتنی و نکوهیدنی. اما آن قسمی که ناپسندیدنی و ناپذیرفتنی است، تعارضش با مأثور (یعنی تفسیر اثری و روایی) نیز غیرمتصور نیست؛ چه از اصل و از همان آغاز، آن را ساقط و خارج از حوزهٔ تفسیر صحیح می‌دانیم.

اما بین تفسیر به رأی ممدوح، و تفسیر مأثور، امکان تعارض هست... و این تعارض بین تفسیر عقلی (به رأی) و تفسیر نقلی (مأثور) معنایش تقابل و تنافی بین آنهاست به این نحو که مثلاً یکی از آنها به اثبات چیزی و دیگری به نفی آن حکم می‌کند به‌طوری که جمع بین آن دو قول به هیچ روی ممکن نباشد... ولی اگر مغایرتی که بین آنها هست از مقولهٔ تنافی و منافات نباشد، و امکان جمع آنها وجود داشته باشد، این را «تعارض» نمی‌گوییم.

اما حالت اول فرضی است، چه تعارض بین قطعی و قطعی متصور نیست، و محال است که شرع با عقل متناقض باشد. در حالت دوم اگر جمع و توفیق بین آنها دشوار باشد، قطعی بر ظنی مقدم است، و آنچه راکه ارجح است باید گرفت و به آنچه اقوی است باید عمل کرد.

و در حالت سوم اگر امکان جمع بین عقلی و نقلی باشد، باید جمع‌کرد و اگر نباشد تفسیر مأثور از پیامبر (ص) را، اگر از طریق صحیح ثابت شود، باید پذیرفت. همچنین روایات صحیح صحابه را، زیرا آنچه از صحابه در تفسیر نقل شود و صحیح باشد، دل به آن گرایش و اطمینان بیشتری دارد، چون احتمال می‌رود که از پیامبر (ص) شنیده شده باشد؛ و نیز به این جهت که صحابه به فهم درست و عمل صالح از دیگران ممتازند و علاوه بر آن، تنزیل قرآن را شاهد بوده‌اند.

اما آنچه از تابعین نقل می‌شود، تفصیل دیگر دارد. اگر قول مورد بحث از «تابعی»ای باشد که به اخذ و نقل از اهل کتاب (علمای یهود و نصاری) معروف باشد، و معلوم شود که این قول را هم از اهل کتاب گرفته است، باید تفسیر عقلی را بر آن ترجیح داد. و اگر به نقل و اقتباس از اهل کتاب معروف نباشد، و طبق فرض قولش با تفسیر عقلی تعارض داشته باشد، ناچار باید یکی از آنها را ترجیح نهاد. اگر برای یکی از آن دو بتوان از «سمع» یا «استدلال» تأییدی جُست همان را باید مرجح داشت. ولی اگر قرائن مشابه، و شواهد یا ادلهٔ معارض، و داوری مشکل باشد، باید توقف‌کرد و رأیی نداد، و در برابر مراد خداوند، هرچه باشد، ایمان و تسلیم پیشه‌کرد و در تعیین چند و چونش پافشاری نکرد و آن را به منزلهٔ مجمل قبل از تفصیل و متشابه قبل از تبیین گرفت [← *التفسیر والمفسرون*، ۱/۲۸۴-۲۸۶]. ذهبی سپس ده تفسیر را به عنوان نمونهٔ والای تفسیر به رأی

ممدوح مطرح می‌سازد:

۱) *مفاتیح‌الغیب*، از فخر رازی (محمدبن عمر، ۵۴۴_۶۰۶ ق)

۲) *انوارالتنزیل و اسرارالتأویل*، از بیضاوی (عبداللەبن عمر، م ۶۸۵ ق)

۳) *مدارک‌التنزیل و حقائق‌التأویل*، از نسفی (عبدالرحمن‌بن احمد، م ۷۱۰ ق)

۴) *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، از خازن (علی‌بن محمد، ۶۷۸_۷۴۱ ق)

۵) *البحر المحیط*، از ابوحیان غرناطی (محمدبن یوسف، ۶۵۴_۷۴۵ ق)

۶) *غرائب‌القرآن و رغائب الفرقان*، از نظام اعرج نیشابوری (حسن‌بن محمد، قرن ۹)

۷) *تفسیر الجلالین*، از جلال‌الدین محلّی (محمدبن احمد، ۷۹۱_۸۶۴ ق) و جلال‌الدین سیوطی (عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، ۸۴۹_۹۱۱ ق)

۸) *السراج المنیر فی‌الاعانة علی معرفة بعض معانی کلام ربنا الحکیم الخبیر*، از خطیب شربینی (محمدبن محمد، متوفای ۹۷۷ ق)

۹) *ارشادالعقل السلیم الی مزایاالکتاب الکریم*، از ابوالسعود عمادی (محمدبن محمد، ۸۹۳_۹۸۲ق)

۱۰) *روح‌المعانی فی تفسیرالقرآن و السبع المثانی*، از آلوسی (محمودبن عبدالله، ۱۲۱۷_۱۲۷۰ ق)

چنانکه گفته شد، محمدحسین ذهبی، از تعصب سنت‌گرایی شدیدی که دارد سایر مذاهب و مشارب اسلامی از جمله: صوفیه، معتزله، بویژه شیعه را اهل بدعت و ضلالت می‌شمارد و تفاسیر آنها را از جمله کتب تفسیر به رأی مذموم قلمداد می‌کند.

اینک به بعضی از تفاسیری که ایشان به غفلت یا تغافل مطرح نکرده و یا به‌زور و بهتان جزو تفاسیر عقلی مذموم قلمدادکرده، و بواقع هریک از آنها از زمرهٔ مفاخر و ذخائر گران‌قدر فرهنگ اسلام است، ذیلاً اشاره می‌کنیم:

۱) تنزیه*القرآن عن‌المطاعن*، از قاضی عبدالجبار همدانی (۳۵۹_۴۱۵ ق)

۲) متشابه*القرآن*، از همو

۳) غرر*الفوائد* و درر*القلائد*، معروف به *امالی* مرتضی از علم‌الهدی (= سیدمرتضی، علی‌بن حسین، ۳۵۵_۴۳۶ ق)

۴) *تبیان*، از شیخ طوسی (محمدبن حسن، ۳۸۵_۴۶۰ ق)

۵) *لطائف الاشارات*، از قشیری (عبدالکریم‌بن هوازن، ۳۸۶_۴۶۵ ق)

۶) *الکشّاف عن حقائق التنزیل و عیون‌الاقاویل و وجوه التأویل*، از زمخشری (محمودبن عمر، ۴۶۷ـ۵۳۸ ق)

۷) *مجمع‌البیان*، از شیخ طبرسی (فضل‌بن حسن، ۴۶۸ـ۵۴۸ ق)

۸) *جوامع‌الجامع*، از همو

۹) *روح [یا روض] الجنان و روح‌الجنان*، معروف به *تفسیر ابوالفتوح رازی* (حسین‌بن علی، قرن ۶).

۱۰) *تفسیر صافی*، از ملامحسن فیض (۱۰۰۶ـ۱۰۹۱ ق)

۱۱) *روح‌البیان فی تفسیرالقرآن*، از اسماعیل حقی (م ۱۱۲۷ ق)

۱۲) *المیزان* از علامه طباطبایی (۱۲۸۱ـ۱۳۶۰ ش)

تأویل

تأویل از کلمات کلیدی قرآن و همچنین از اصطلاحات علوم قرآنی است که در حوزهٔ علم حدیث و حکمت و عرفان و علوم بلاغی و ادبی هم‌کاربرد دارد. تأویل لغتاً از ریشهٔ «اول» به معنای بازگشت است، و اصطلاحاً در ترادف و تا حدودی در تقابل با «تفسیر» معنا می‌شود. همچنین با «تنزیل» نیز به‌نوعی ربط و تقابل دارد که شرحش خواهد آمد. در قرآن مجید این کلمه، به همین صورت اسمی و مصدری، هفده بار بکار رفته است که هفت بار آن به تعبیر خواب (**تأویل الاحادیث**) در داستان حضرت یوسف(ع) مربوط می‌شود. در چند مورد هم به معنای سررسید وعده و عاقبت و سرانجام یک امر است. چند مورد است که حدوداً به معنای «کشف معنای باطنی و مرموز» به‌کار رفته است. از جمله دوبار در داستان حضرت موسی(ع) و مصاحب یا مرشد او (=رجل صالح، سنتاً: خضر). یک بار آنجا است که چون موسی(ع) در برابر کارهای شگرف او، نظیر سوراخ کردن کشتی، کشتن یک پسر بی‌گناه و تعمیر یک دیوار، از فرط حیرت و تعجب، طاقتش طاق شد، مصاحبش به او گفت: **ذلک تأویل مالم تسطع علیه صبرا** (این تأویل یا معنای نهانی کارهایی است که نتوانستی شکیبایی کنی ـ کهف، ۸۲). اما به معنای تأویل قرآن و تأویل آیات قرآن، سه بار بکار رفته است، یک بار در آیهٔ ۵۳ سورهٔ اعراف، بار دوم در آیهٔ ۳۹ سورهٔ یونس، و بار سوم که واضح‌ترین و مهمترین مورد است آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران است: **هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام‌الکتاب و اخر متشابهات فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغا الفتنة و ابتغاء تأویله و مایعلم تأویله الّا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یذکّر الّا اولوالالباب** (اوست که فرو فرستاد بر تو قرآن را، از اوست آیتهای بی‌احتمال و اشتباه که آنها اصل قرآن است و دیگری محتمل و مشتبه. اما آنان که در دلهای

ایشان است میل از حق، پس پیروی می‌کنند آن را که متشابه است از او برای جستن فتنه و برای جستن عدول از ظاهر و نداند معنی آن را مگر خدای و آنان که متمکن‌اند در دانش [که] می‌گویند ایمان آوردیم هریک (و همه) از نزد پروردگار ماست و پند نپذیرد مگر خداوندان عقول) (ترجمه از *تفسیر ابوالفتوح*).

نکتهٔ مهم در قرائت این آیه که در نگرش به قرآن و فهم و تفسیر آن و نیز شناخت مفهوم تأویل تأثیر اساسی دارد، این است که بسیاری از اهل سنت، پس از «الله» وقف می‌کنند که معنای آیه چنین می‌شود که تأویل آیات متشابه را فقط خداوند می‌داند و بس. و راسخان در علم می‌گویند ایمان آوردیم همه‌اش از نزد پروردگار ماست. اما بعضی از اهل سنت و بسیاری از علمای شیعه از جمله ابوعلی طبرسی و ابوالفتوح رازی با اذعان به بی‌وجه نبودن قرائت اهل سنت، بر آنند که **والراسخون فی العلم** جملهٔ مستقل و استینافیه نیست، بلکه عطف بر «الله» است، که نهایتاً معنای آیه چنین می‌شود که هم خداوند معنای آیات متشابه را می‌داند و هم راسخان در علم (که در رأس آنها رسول اکرم و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام هستند) و اینان در عین آنکه علم و اطلاع دارند از روی اخلاص و ادب، سر تسلیم فرود می‌آورند و برعکسِ فتنه‌جویانی که از متشابهات دستاویز درست می‌کنند، آن را همانند محکمات کلام الهی و واجب‌الاحترام می‌شمارند و در آن چون و چرا و جدل نمی‌کنند. در اینجاست که تأویل با مسأله متشابهات در قرآن مجید پیوند می‌یابد.

ابوالفتوح رازی از قول محمدبن جعفربن زبیر می‌نویسد: «محکم آن باشد که محتمل نباشد الا یک وجه را»، و متشابه آن بود که محتمل بود وجوه را». و از قول دیگران در ذیل تفسیر همین آیه می‌نویسد: «بعضی دیگر گفتند محکم آن باشد که علماء تأویل آن دانند و متشابه آن بود که تأویل آن جز خدای تعالی نداند، کالخبر عن قیام‌الساعة». ابوالفتوح در همین زمینه، معنای تأویل را با متشابهات مربوط می‌داند و می‌نویسد: «و در عرف اهل علم تفسیر، فرقی هست میان تفسیر و تأویل. کشف معنی آیات محکم را تفسیر گویند و بیان معنی آیات متشابهات و دیگر وجوه و احتمالات او را تأویل گویند» (*تفسیر ابوالفتوح*، ذیل تفسیر آیه). ابوالفتوح چند دلیل بر قرائت مقبول خود و اکثریت علمای شیعه می‌آورد که راسخان در علم نیز از تأویل آیات متشابه باخبرند. نخست اینکه قرآن به عربی آشکار است «و در او الغاز و تعمیه نیست» لذا بعید است که همهٔ بنی نوع انسان و حتی عالمان خبره از آن و نیز بخشی از آن که متشابهات است سر در نیاورند. دوم اینکه درست نیست که خداوند با رسول‌الله (ص) خطابی کند و رسول هم از جانب او با ما خطاب کند و نه ما و نه پیغمبر (ص) ندانیم که مراد از آن چیست. پس باید خود

پیامبر(ص) و عالمان ربانی اهل بیت و صحابهٔ او معنای متشابهات را بدانند. سوم اینکه اگر نه راسخان دانند نه غیرراسخان، چه فرقی میان راسخ و ناراسخ هست و وصف و مدح ایشان به رسوخ و ثبات قدم در علم، اینجا فایده ندارد (زیرا چه بسیار نادانان سلیم‌النفس و مؤمن نیز می‌توانند بگویند سلّمنا و آمنّا). چهارم آنکه از عهد پیامبر(ص) تا زمان ما مفسران، همهٔ فرقه‌ها و مذاهب اسلامی در تفسیر قرآن که هم محکمات دارد و هم متشابهات، حتی در تفسیر حروف مقطعه (فواتح سور) بحث کرده‌اند، و عملاً قائل به این بوده‌اند که راهی برای شناخت متشابه وجود دارد. دلیل مهمتری که مؤید قرائت ابوالفتوح و علمای شیعه است احادیث بسیار و معناً متواتری است که از رسول اکرم(ص) و ائمهٔ اطهار(ع) نقل شده است که فرموده‌اند: ما راسخان در علمیم و تأویل متشابه را می‌دانیم (*بحارالانوار*، ۹۲/۹۲). همچنین حدیث معروفی هست که در مجامیع حدیث شیعه و سنی نقل شده است که حضرت رسول(ص) در حق ابن عباس که یکی فاضل‌ترین صحابه بود دعا کردند و فرمودند: «**اللهم فقهه فی الدین و علّمه التأویل**» (خداوندا به او درک دانش دین عطا کن و به او تأویل بیاموز). در همین زمینه، ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «و عبدالله عباس چون آیه خواندی گفتی: «انا من الراسخین فی العلم الذین یعلمون تأویل المتشابه». گفت: من از آن راسخان در علمم که تأویل متشابه دانند؛ و مجاهد گفت: من از جملهٔ آنانم که تأویل متشابه دانم...» (*تفسیر ابوالفتوح*، ذیل تفسیر آیه).

علامه طباطبایی در عین آنکه معتقد است «آنچه این آیه دلالت دارد این است که علم به تأویل منحصر در خدا و مختص اوست» ولی بر آن است که اگر هم آیه دلالت نداشته باشد که راسخین در علم نیز عالم به تأویل باشند، دلالت نداشتن بر علم آنان، غیر از دلالت داشتن بر عدم علم آنان است. «این انحصار، منافات ندارد با اینکه دلیل دیگری جدا از آیهٔ مورد بحث دلالت کند بر اینکه خدای تعالی این علم راکه مختص به خودش است به بعضی از افراد داده، همچنانکه در نظایر این علم هم آیاتی داریم که دلالت دارد بر اینکه مختص به خداست و در عین حال آیاتی داریم که می‌گوید خدا این علم را به غیر خودش نیز داده است، مانند علم به غیب...» (که چندین آیه، آن را مختص به خداوند می‌داند و در یک آیه با عبارت **الا من ارتضی من رسول** آن را برای دیگران به شرط رضای خود از او جایز می‌داند) (ترجمهٔ *تفسیر المیزان*، ذیل تفسیر آیه).

اگر تأویل فقط خاص خداوند بود، با این‌همه احادیث که تواتر معنوی دارند، وفاق نداشت. حال آنکه اجمالها و ابهامهای قرآن مجید در درجهٔ اول با استمداد از احادیث برطرف می‌شود. بعضی از مخالفان که قائل به وجود تناقض و تهافت در قرآن هستند گفته‌اند چرا تمامی قرآن بر یک

وجه یعنی محکمات نیست تا نیاز به تأویل و این‌همه دردسر نباشد. مفسران به این ایراد، و در مورد حکمت و فایدهٔ وجود متشابهات در قرآن پاسخهای گوناگونی داده‌اند. در این میان، پاسخهای زمخشری و علامه طباطبایی از بقیه برجسته‌تر است. اما طبیعی‌ترین و سرراست‌ترین پاسخ این است که قرآن به زبان طبیعی انسانی نازل شده است، و زبان طبیعی و ادبی همهٔ اقوام و ملل قدیم و جدید جهان، از جمله، زبان عربی، دارای مجاز اعم از کنایه و استعاره و تشبیه و تمثیل است و چون مجاز در زبان راه پیدا کند طبعاً کلام «متشابه» می‌شود، چنانکه بسیاری از قصص و اشعار و امثال و کلمات قصار همهٔ زبانها احتیاج به تفسیر و تأویل دارند. به قول علامه طباطبایی «واجب است قرآن مشتمل بر کلماتی متشابه باشد، و چاره‌ای جز آن نیست، همچنانکه لازم است آیات محکم نیز داشته باشد» (ترجمهٔ *المیزان*، ذیل تفسیر آیه).

اغلب محققان گفته‌اند تفسیر، ناظر به لفظ و الفاظ است اما تأویل ناظر به ساختمان جمله و نحوهٔ تعبیر است. چنانکه وقتی در قرآن می‌فرماید **ان ربک لبالمرصاد** (فجر، ۱۴) (همانا پروردگارت در کمینگاه است) تفسیرش این است که مرصاد از رصد به معنای مراقبت و نظارت گرفته شده و مرصاد، باب مفعال است به معنای محل رصد و مراقبت و کمین. ولی چون به‌واقع خداوند در کمین یا کمینگاه ننشسته است، اهل نظر و اهل زبان از این تعبیر کنایی علم و احاطه و حضور خداوند، و از لحن آیه، تحذیر و هشداری بلیغ درمی‌یابند و پی می‌برند که خداوند از کار و بارشان غافل نیست. یا وقتی که می‌فرماید: **قالت الیهود یدالله مغلولة** (یهود می‌گویند دست خدا بسته است ـ مائده، ۶۷) درمی‌یابند که نه دست به معنای عضو و اندام معروف است و نه بسته بودن آن به معنای عادی و عرفی کلمه است. بلکه قول ایشان، کنایه از برکنار انگاشتن خداوند از آفرینش تازه و انفاق و تسلط بر مخلوقات و تصرف در کائنات است. و وقتی در پاسخ آنها گفته می‌شود: **بل یداه مبسوطتان** (بلکه دستان او گشاده است) ظاهراً تعبیری مشابه با تعبیر یهود بکار می‌برد (که در عرف علمای بلاغت به آن مشاکله می‌گویند) ولی در اینجا هم بیان، بیانِ مجازی و کنایی است و از بسط ید، قدرت بر انواع خلق و انفاق و آزادی عمل و اراده و اختیار و نظایر آن را مراد می‌کند. این تأویل که همهٔ مفسران بزرگ شیعه و سنی در تفسیرهایشان آورده‌اند جزو تأویلها و تفسیرهای مستحسن و ممدوح است و همواره تأویل در این حد نیست.

در طول تاریخ اسلام، ارباب ملل و نحل گوناگون، آیات قرآن را طبق مراد و مذهب خویش تأویل می‌کنند و از معانی اصلی خود می‌گردانند. چنانکه فی‌المثل باطنیان مراد از **اقیمواالصلوة** را اطاعت از امام یا مراد از صوم را نگهداری اسرار و بهشت را کنایه از علم و عقل و جهنم را کنایه

از جهل می‌گیرند. چنانکه وجه دین و سایر آثار ناصرخسرو، آکنده از این تأویلات است. یا حروفیه که از فرقه‌های غالی و باطنی و غرابت‌گرای اسلامی هستند نیز به انواع تأویلات افراطی پرداخته‌اند. صوفیهٔ تندرو، نظیر ابن‌عربی نیز طرفدار تأویلات نامستند و بی‌محابا هستند. در تفسیر منسوب به ابن‌عربی که به ملاعبدالرزاق کاشانی نیز منسوب است، کمتر آیه‌ای از آیات محکمات قرآنی هست که تأویل نشده باشد. چنانکه مانند ناصرخسرو و باطنیان دیگر، حتی آیات‌الاحکام یعنی آیات فقهی قرآن راکه جزو محکمات قرآنند، تأویل‌کرده است. برای نمونه، تفسیر آیهٔ ششم از سورهٔ مائده، نقل و ترجمه می‌شود: **یا ایهاالذین آمنوا**: ای کسانی که ایمان علمی آورده‌اید، **اذا قمتم الی الصلاة**: چون از خواب غفلت برخاستید و قصد حضور و مناجات حقیقیه و توجه به حق‌کردید، **فاغسلوا وجوهکم**: وجوه قلبهایتان را به آب علم نافع و طاهر و مطهر مربوط به علم شرایع و اخلاق و معاملاتی که متعلق به ازالهٔ موانع از لوث صفات نفس است بشویید. **وایدیکم**: و تواناییهایتان را از پلیدی شهوات و تصرفات در رجس [پاک سازید]، **الی المرافق**: به اندازهٔ حقوق و منافع، **وامسحوا برؤسکم**: به جهات ارواحتان، از سیاهی کدورت قلب... (*تفسیر القرآن‌الکریم*، ابن‌عربی، ۳۱۳/۱). یا در تفسیر آیهٔ محکمهٔ دیگری: **حرمت علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر** (بر شما مردار و خون و گوشت خوک حرام‌گردیده است ـ مائده، ۳) **میته** را «خمود شهوت» و **دم** را «تمتع به هوای نفس» و **لحم الخنزیر** را «انواع تمتعات حاصله از حرص» تأویل می‌کند. این‌گونه تأویلهای دور از ذهن، و بی‌دلیل و غیرلازم، در شرع و عرف مفسران، نهی شده است. ضرورت و فایدهٔ تأویل در مواردی است که معنای ظاهری و حقیقی را نتوان مرادکرد چنانکه در **مرصاد** و **یدالله مغلولة** معنای عادی و حقیقی این کلمات را نمی‌توان گرفت. ولی **فاغسلوا وجوهکم** یا **لحم الخنزیر** مانعی برای حمل به معنای حقیقی ندارند، و بلکه ظهور لفظ و عرف تفسیر و لغت و غیره همه حاکی از آن است که در این موارد، معنای ظاهری و عرفی، مراد است و تأویل آن مایهٔ فساد معنا و اخلال در ابلاغ پیام قرآن می‌گردد.

احادیث بسیاری هست که از تفسیر به رأی، تا چه رسد که از تأویل به رأی، نهی‌کرده است. از جمله حدیثی از حضرت رسول (ص) نقل شده‌که می‌فرمایند: «**بعد از وفاتم از سه خلل در امتم بیمناکم**» و سپس خلل اول را چنین یاد می‌کنند: «**ان یتأولّوا القرآن علی غیر تأویله**» (اینکه مبادا قرآن را به شیوهٔ نادرست تأویل کنند) (*بحارالانوار*، ۱۰۸/۹۲). با آنکه مجاهد و طبری، تفسیر و تأویل را به‌یکسان و همانند دو مترادف معنوی بکار برده‌اند، چنانکه ملاحظه شد در خود قرآن، معنایی از تأویل مراد شده‌که با تفسیر فرق دارد. یکی از جامع‌ترین تعاریف تأویل شرحی است

که غزالی در *مستصفیٰ* آورده است: «تأویل در مورد کلام و معنا [و نه لفظ] بکار می‌رود، چنانکه در مورد آیهٔ متشابه بکار رفته است و تأویل رؤیا (تعبیر خواب) چنانکه در قصهٔ یوسف(ع) آمده، و تأویل اعمال نیز داریم چنانکه در قصهٔ موسی(ع) با رجل صالح آمده است. و اصطلاحاً بیرون آوردن لفظ از دلالت حقیقی [معنای ظاهری] به سوی دلالت مجازی [معنای باطنی] است بی‌آنکه به عرف و عادت زبان عربی و قواعد تجاوز از جمله تسمیهٔ چیزی به نظیر آن یا به سبب آن، یا به لاحق آن یا به مقارن آن یا به سایر اموری که در کلام مجازی جریان دارد، اخلالی وارد گردد» (*قانون تفسیر*، ۲۹).

همچنین گفته‌اند تفسیر مربوط به روایت است و تأویل مربوط به درایت. یا گفته‌اند تفسیر با عبارت سر و کار دارد و تأویل با اشارت. قدر جامع همهٔ تعریفها این است که علامه طباطبایی در *المیزان* آورده است: «مراد از تأویل، معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد، و این معنا از سایر معانی که برای کلمهٔ تأویل کرده‌اند شایع‌تر است» (*ترجمهٔ تفسیر المیزان*، به قلم موسوی همدانی، ۶۸/۳). از این نکتهٔ مهم هم نباید غافل بود که پرداختن به تأویل ـ تأویل مشروع و ممدوح ـ به سلیقه یا میل یا اختیار مفسّر یا مفسّران نیست، بلکه الزامی است. چنانکه موارد عدیده‌ای در قرآن مجید هست نظیر استوای خداوند بر عرش یا قرار داشتن عرش بر آب، یا آمدن خداوند که حمل آنها به معنای ظاهری ـ که در عرف ادب به آن معنای حقیقی گفته می‌شود ـ جایز نیست و جز عده‌ای از ظاهرگرایان و قشریان یا اهل تجسیم، اغلب مفسران فرقه‌های مختلف اسلام با حفظ قواعد و آداب تأویل ـ اعم از ادب شرعی و رعایت قواعد ادبی و بلاغی ـ آنها را استعاری گرفته و تأویل کرده‌اند.

نکتهٔ آخر مربوط به ربط و تا حدودی تقابلی است که بین تأویل و تنزیل برقرار است و در صدر مقال به آن اشاره شد. مراد از تنزیل، نزول قرآن و نصّ آن و ظهر یا معنای ظاهری آن است و مراد از تأویل، معنای باطنی و بطن قرآن است (*بحارالانوار*، ۹۷/۹۲). در تفسیر عیاشی، حدیثی به این مضمون از حضرت رسول(ص) نقل شده که فرموده‌اند: «همانا از شما کسی هست که برای تأویل قرآن می‌جنگد، چنانکه من برای تنزیل آن جنگیدم و او، علی‌بن ابی‌طالب است» (*بحارالانوار*، ۹۶/۹۲). گویا با نظر به امثال این حدیث بوده است که عمار یاسر، در جنگ صفین، در برابر عمروعاص، چنین رجزی می‌خوانده است: نحن ضربناکم علی تنزیله / و الیوم نضربکم علی تأویله (الخ) (*قانون تفسیر*، ۴۲).

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

تفسیر طبری

نام کامل آن *جامع‌البیان عن تأویل [آیِ] القرآن*، یکی از قدیمترین و جامع‌ترین تفسیرهای قرآن مجید است. نظر به تأثیر و نفوذی که در تفسیرهای بعدی داشته، می‌توان آن را «اُمّ‌التّفاسیر» نام داد. این اثر عمدتاً بر مبنای احادیث تفسیری با ذکر سلسلهٔ کامل سند هر حدیث تدوین شده است. مؤلّف آن ابوجعفر محمّدبن جریربن یزیدبن کثیربن غالب، مفسّر، محدّث، مورّخ، قرآن‌شناس و فقیه بزرگ قرن سوم هجری، در سال ۲۲۴ ــ و به قولی ۲۲۵ ــ هجری ق در آمل طبرستان به دنیا آمد و شهرت او به «طبری» از همین‌جاست. به نوشتهٔ یاقوت حموی در *معجم‌الأُدباء*، خود او گفته است: «من قرآن را در هفت‌سالگی از برکردم و در هشت‌سالگی با مردم در نماز جماعت حاضر شدم و در نه‌سالگی شروع به نوشتن حدیث کردم».

او در عنفوان جوانی در طلب علم، علی‌الخصوص فراگرفتن حدیث به ری، و سپس به بغداد رفت. آرزو داشت در بغداد، نزد احمدبن حنبل درس بخواند؛ ولی وقتی که به بغداد رسید، او به‌تازگی درگذشته بود. نوشته‌اند که طبری در نزد یکی از محدّثان زمانه معروف به ابن‌حمید، یکصدهزار حدیث فراگرفت. سپس به مصر و شام رفت. هدف اصلی او فراگرفتن حدیث و علم درایت و روایت حدیث بود که اُمُّ‌العلوم اسلامی شمرده می‌شد.

از مصر به بغداد بازگشت و در بغداد متوطّن شد و فقط دو سفر از آنجا به وطن خود طبرستان رفت و باقی عمر را در بغداد گذراند و هم در آن‌جا درگذشت. طبری هیچ مقام دینی یا دولتی عمده‌ای نپذیرفت و عمر خود را یکسره وقف تألیف کرد. محاسبه‌کرده‌اند که از زمان بلوغ تا پایان عمر هشتاد و شش ساله‌اش، به طور متوسّط روزی ۱۴ صفحه تألیف کرده است.

او مذهب فقهی مستقلّی هم به نام طبریّه یا جریریّه (چون او به ابن‌جریر هم شهرت داشت)

تأسیس‌کرده بود که در زمان حیات خود او پیروانی یافت، ولی بعدها فراموش شد. از آثار فقهی او اثری به نام *اختلاف الفقهاء* باقی مانده و به طبع رسیده است (لیدن، ۱۹۳۳ میلادی، قاهره، ۱۳۲۰ ق).

بعضی از آثار طبری از دست رفته، امّا خوشبختانه دو اثر عظیم او، یعنی تاریخ و تفسیرش، محفوظ مانده و طبع و تصحیح‌های متعدّدی یافته است. *تاریخ طبری* یا *تاریخ‌الأُمَم و الملوک*، مشتمل بر تاریخ عالَم از آغاز آفرینش (البتّه طبق اعتقاد قُدَما) تا حوادث سال ۳۰۲ ق را در بر می‌گیرد. از هجرت به بعد، طبق سنوات منظّم شده است. *تاریخ طبری* نخستین تاریخ کاملی است که به زبان عربی نوشته شده و در واقع *اُمّ‌التّواریخ* عالم اسلام است. در عصر جدید، کلیّهٔ مجلّدات این اثر را شادروان ابوالقاسم پاینده به فارسی سلیس ــ با حذف سلسلهٔ سندها ــ ترجمه‌کرده و بارها چاپ شده است. طبری در شوّال ۳۱۰ هجری ق در بغداد درگذشت.

چند سال پیش، در سال ۱۳۶۸ هجری شمسی (برابر با ۱۴۱۰ هجری ق) به همّت مسئولان وزارت فرهنگ و آموزش عالی و دانشگاه مازندران، به مناسبت یکهزار و یکصدمین سالگرد وفات او، کنگرهٔ جهانی بزرگداشتی در ایران (رامسر) برگزار شد و در سایر کشورهای جهان اسلام نیز، در همان سال مراسمی در تجلیل از این مورّخ و مفسّر بزرگ ایرانی به عمل آمد. به همین مناسبت، کتاب‌شناسی آثار طبری یا آثاری که دربارهٔ اوست، با تدوین دکتر ابوالقاسم رادفر از سوی معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و آموزش عالی انتشار یافت (تهران، شهریور ۱۳۶۸). همچنین *کیهان اندیشه* (نشریّهٔ معارف اسلامی، جزو نشریّات مؤسّسهٔ کیهان که در قم تدوین و طبع و نشر می‌گردد) ویژه‌نامهٔ طبری را که شمارهٔ ۲۵ آن نشریّه بود (مرداد و شهریور ۱۳۶۸) انتشار داد.

چنان که اشاره شد، *تفسیر طبری* یا *جامع‌البیان*، از قدیمترین و جامع‌ترین تفسیرهای قرآن مجید به زبان عربی است که عمدتاً بر مبنای احادیث تفسیری با ذکر سلسلهٔ کامل سند هر حدیث، تدوین شده است.

طبری ابتدا در شرح هر آیه یا یک بخش از آیه، یا چند آیهٔ متّصل و مربوط به هم، احادیثی نقل می‌کند و در بسیاری موارد، رأی و نظر خود را و این که کدام حدیث را از میان احادیث قریب‌المضمون ترجیح می‌دهد، در میان می‌آورد. باید در نظر داشت که تعبیری که بارها در هر صفحهٔ این تفسیر به‌کار می‌رود، یعنی «تأویل»، به معنای برداشت استعاری و رمزی و معانی باطنی و بعید و دور از ذهن نیست، بلکه درست برابر «تفسیر» و معنای ساده و صریح هر آیه است.

تفسیر طبری نخستین و جامع‌ترین مرجع در تفسیر نقلی (روایی، تفسیر به مأثور یعنی

تفسیر مبتنی بر احادیث) شمرده می‌شود. در قدمت و جامعیّتِ آن، همین بس که بسیاری از تفاسیر بزرگان صحابه و تابعین، نظیر احادیث تفسیری منقول از ابن عبّاس، مجاهد و دیگران، بتمامه در کتاب مفصّل او جمع آمده است؛ چنان‌که فیروزآبادی، صاحب *قاموس*، کلّ تفسیر ابن عبّاس، یعنی مجموعهٔ احادیث تفسیری را که نهایتاً به ابن عبّاس می‌رسد، از دل *تفسیر طبری* بیرون آورده و کتابی مستقل به نام *تنویر المقباس من تفسیر ابن عبّاس* فراهم‌کرده است. *تفسیر مجاهد* را نیز با اتّکاء به این اثر، همانند *تفسیر ابن عبّاس*، مستقلاً بازیابی کرده و به طبع رسانده‌اند؛ همین کار را در مورد قرآن‌شناسان و مفسّران صدر اوّل اسلام، نظیر ابن مسعود، سعیدبن جُبیر یا عِکْرِمه می‌توان انجام داد.

بعضی از خصوصیّات و امتیازات *تفسیر طبری* عبارت است از:

۱. در تفسیر هر آیه‌ای، از احادیث صحابه و تابعین نقل می‌کند و در ضمن نقل، به نقد و ترجیح اقوال می‌پردازد.

۲. برای اجماع، ارزش و اعتبار قائل است.

۳. در نقد و ترجیح و قضاوت بین وجوه قرآات نیز دستی توانا دارد.

۴. نقل اسرائیلیّات و نصرانیّات در تفسیر او بسیار است. مراد از اسرائیلیّات و نصرانیّات، قصص و اخبار منقول از اهل کتاب، یعنی یهودیان و مسیحیانی که اسلام آورده بودند، نظیر وَهب مُنَبِّه، عبداللّه‌بن سلام و کعب‌الاحبار است که با قصص کتاب مقدّس همانندی دارد یا از شروح شفاهی کتاب مقدّس نشأت گرفته است.

۵. به تعیین جزئیّات نمی‌پردازد، مثلاً این‌که مائدهٔ آسمانی‌ای‌که حواریّون از عیسیٰ علیه‌السّلام طلب‌کردند و نازل شد، چه بود؟ یا «ثَمَنِ بَخْس» یا دراهم معدوده‌ای که یوسف را به آن فروختند چقدر بود؟

۶. عرف عادی لغت را ترجیح می‌دهد و مشهورات لغوی را اصل می‌گیرد.

۷. به شعر قدیم عرب استناد می‌کند تا معنای یک کلمه یا عبارت قرآنی را روشن‌تر سازد و در این امر پیرو ابن عبّاس است.

۸. به مسائل نحوی و زبانی و دستور زبانی نیز می‌پردازد.

۹. متعرّض مسائل کلامی و عقیدتی هم می‌شود. مخصوصاً در برابر معتزله موضع می‌گیرد.

۱۰. احکام فقهی و آیات‌الاحکام را به‌تفصیل مطرح می‌کند.

تفسیر طبری در یک کلمه، نظر به دامنهٔ اشتمال و دقّت و صحّت تدوین و قدمتش، مهمترین

تفسیر در تاریخ فرهنگ اسلامی است و پیروان همهٔ مذاهب اسلام به آن ارج می‌نهند و هیچ مفسّری نیست که این تفسیر را به عنوان پشتوانهٔ اصلیِ کار خود نگرفته باشد.

در عالَم تشیُّع نیز، این تفسیر، مرجعی محبوب و معتنابه است. شیخ طوسی *تبیان* را براساس آن تألیف‌کرده است و اغلب شواهد شعری‌اش را از آن گرفته است. همچنین شیخ طَبْرِسی به آن اعتناء و اعتماد بسیار داشته و حتّی نام تفسیر خود *مجمع‌البیان* را با نظر به *جامع‌البیان* ــ که نام *تفسیر طبری* است ــ ساخته است. مشهور است که *تفسیر طبری* در زمان سلطنت منصوربن نوح سامانی، در نیمهٔ قرن چهارم هجری به فارسی ترجمه شده است و در عصر جدید، این ترجمه به کوشش شادروان حبیب یغمائی به طبع رسیده است. استاد عبّاس زریاب خوئی در مقاله‌ای که در مجلّهٔ سخن (سال یازدهم، صفحهٔ ۱۲۰۹) نوشته‌اند، با شواهد و دلایل کافی نشان داده‌اند که این اثر فارسی، نه ترجمه و نه تلخیص *تفسیر طبری* است، بلکه حداکثر این است که *تفسیر طبری* جزو یکی از چند و چندین مأخذ علمای ماوراءالنّهر و گروه مترجمان این اثر بوده است.

نگارندهٔ این سطور نیز، طبق تحقیق خود و مقابلهٔ مفصّل این دو اثر با یکدیگر، به این نتیجه رسیده است که رأی استاد زریاب درست است، و مأخذ اغلب قصص و روایاتی که در این ترجمه آمده، نه *تفسیر طبری*، بلکه *تاریخ طبری* است. یعنی مترجمان این اثر، قصص انبیا و سایر قصص و روایات تاریخی ذی‌ربط را از *تاریخ‌الاُمَم و الملوک* ترجمه‌کرده و در تفسیر آورده‌اند؛ و سایر مواد تفسیری را از منابع مختلف و متعدّد، که *تفسیر طبری* فقط یکی از آنها بوده، نقل و ترجمه کرده‌اند.

مؤید این امر آن است که در تفسیر ۳۰ جلدی طبری آنچه هست، فقط هزاران حدیث است که غالباً کوتاه و همواره جسته‌جسته و منفصل از همدیگر آمده‌اند، و به‌ندرت روایت یکپارچه و بلندی در میان آن هست؛ لذا مترجمان ناگزیر بوده‌اند این روایات و قصص بلند و منسجم را از منبع دیگری برگیرند، و برای این کار، *تاریخ طبری* منبع اصلی آنها بوده است.

تفسیر طبری بارها به طبع رسیده است. نخستین طبع آن از سال ۱۳۲۲ تا ۱۳۳۰ق در مطبعهٔ معروف بولاق در مصر، در ۳۰ جزء بوده است. چاپ مصحَّح و منقّحی از *تفسیر طبری* با تحقیق و حواشی محمود محمّدشاکر و بازنگری و بازشناسی احادیث آن به کوشش احمد محمّدشاکر در قاهره از سوی دارالمعارف از سال ۱۳۷۴ق انتشار یافت. از این تصحیح و طبع ۱۵ مجلّد، یعنی در حدود نیمی از کلّ تفسیر منتشر شده و انتشار بقیّهٔ مجلّدات آن به دلایل نامعلومی متوقف مانده است. این دو چاپ بارها در مصر و لبنان به شیوهٔ افست تجدید طبع یافته است.

تفسیر تبیان

تفسیر تبیان یکی از تفاسیر عمدهٔ قرآن و یکی از سه ـ چهار تفسیر مهم و قدیم شیعه به شمار می‌آید و مؤلّف آن، ابوجعفر محمّدبن حسن طوسی است. شیخ طوسی که بعدها به «شیخ‌الطّائفه» ملقّب شد، در رمضان ۳۸۵ق در طوس خراسان به دنیا آمد. در سال ۴۰۸ق در سنّ بیست و سه سالگی به بغداد کوچید و در آن‌جا به حلقهٔ درس محمّدبن نعمان معروف به شیخ مفید، پیشوای علمای شیعه در جهان آن روز، پیوست و همدم و ملازم او شد. پس از درگذشت شیخ مفید به سال ۴۱۳ق، به محضر سیّد مرتضیٰ معروف به عَلَمُ الهُدیٰ راه یافت. سیّد مرتضیٰ به او عنایت خاصّی داشت و در پرورش استعداد درخشان او کوشا بود. شیخ طوسی بیست و سه سال در خدمت سیّد مرتضیٰ گذراند و پس از درگذشت او در سال ۴۳۶ق، شیخ طوسی خود مرجعیّت تامّه یافت و پیشوای علمای شیعهٔ اثناعشریّه شد.

خانهٔ وی در محلّهٔ کرخ بغداد انجمن دوستداران دین و دانش و ارباب فضل و کمال بود، تا آن‌جا که آقابزرگ تهرانی می‌نویسد: «تعداد شاگردان مجتهد شیعیِ او به سیصد تن رسید و تعداد شاگردان سُنّی مذهب افزون از شمار شد». خلیفهٔ وقت، القائم بأمرالله کرسی علم کلام را به او واگذارکرد.

در عهد طغرل، سرسلسلهٔ سلجوقیان، فتنهٔ عظیمی درگرفت و نزاع خانمانسوزی بین شیعیان و سُنّیان بغداد پدید آمد که کتابخانهٔ بی‌نظیر شیخ راکه بیش از ده‌هزار نسخهٔ نفیس و نایاب در آن بود و کرسی و درسگاه او را طعمهٔ حریق و ویرانی ساخت. شیخ طوسی چون به‌واقع جان خود را در خطر دید، به نجف اشرف هجرت کرد و حوزهٔ علمی خود را در جوار مرقد مولای متّقیان صَلَواتُ‌الله عَلَیه تأسیس‌کرد؛ و همین کانون کوچک، سرآغاز تأسیس حوزهٔ علمیّهٔ نجف شد که

هزار سال است به صورت مهمترین حوزهٔ علمی شیعهٔ امامیّه برپاست.

شیخ طوسی آثار و تألیفات بسیاری دارد که از زمان تألیف، همچنان مدار بحث و تحقیق در حوزه‌های علمی شیعه است. دو اثر او، یعنی *تهذیب* و *استبصار* دو اثر از چهار مجموعهٔ معتبر و رسمی حدیث شیعه است (آن دوی دیگر، یکی *اصول کافی* تدوین کلینی و دیگری *مَن لایَحضُرُهُ الفقیه* اثر ابن بابویه معروف به شیخ صدوق است). *نهایه* و *مبسوط* شیخ نیز از مراجع عمدهٔ فقه شیعه است. کتاب خلاف او یکی از نخستین و مهمترین آثار در زمینهٔ فقه مقارن و تطبیقی است. *فهرست* او از آثار معتبر وکهن رجال‌شناسی و *تمهیدالاُصول و تلخیص الشّافی* او، جزو نخستین آثار مبسوط کلامی امامیّه است.

شیخ طوسی در سال ۴۶۰ق درگذشت و در خانه‌اش مدفون شد. مدفن او امروزه آستانه و زیارتگاه معروفی در نجف اشرف در جوار مرقد حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السّلام است. در سال ۱۳۴۴ شمسی، دانشگاه مشهد هزارهٔ سالگرد تولّد او را جشن گرفت و مقالات چندزبانهٔ این کنگرهٔ جهانی، به کوشش آقای واعظزاده، تحت عنوان *یادنامهٔ* شیخ *طوسی* در سه مجلّد تدوین شده و از سوی همان دانشگاه انتشار یافته است.

شیخ طَبْرِسی که به‌اتّفاق آراء اهل نظر، بزرگترین مفسّر شیعه به شمار می‌آید، در مقدّمهٔ تفسیرش *مجمع‌البیان* اشاره دارد که در تألیف خویش به *تبیان* شیخ طوسی نظر داشته و در عین انتقاد از نحوهٔ تنظیم و تدوین آن، دربارهٔ آن می‌نویسد: «این کتابی است که نور حقّ و برق صداقت از آن ساطع است و اسرار بدیع و الفاظ وسیعی را دربردارد که شیخ در تدوین و تنسیق آنها از هیچ گونه تنبیه و تحقیقی فروگذار نکرده است. این کتاب راهنما و راه‌گشایی است که از آن استفاده و پیروی می‌کنم». اختصاصات عمدهٔ *تفسیر تبیان* از این قرار است:

۱. در نقل شواهد شعری، برخلاف طبری، انتقادی عمل می‌کند، و هر شعری را به صرف این که سرودهٔ شاعری از عصر جاهلیّت است، قابل استناد نمی‌داند و اصولاً به شعرای صدر اوّل اسلام و قرون بعدی بیشتر اعتناء دارد.

۲. در نقل احادیث نیز محتاط‌تر از طبری است و نقل بدون نقد کمتر دارد و منقولات همهٔ مفسّران صحابه یا صحابه و تابعینی راکه احادیث تفسیری دارند، به دیدهٔ صحّت و اعتبار نمی‌نگرد و اقوال کسانی چون ابوصالح و سُدّی و کلبی و ابن کیسان و ابن اسحاق را نمی‌پذیرد و حتّی در قبول بعضی از احادیث ابن عبّاس تردید دارد؛ و به جای احادیث بسیاری از صحابه، احادیث مروی از ائمّهٔ اطهار علیهم‌السّلام را مناط اعتبار و عمل می‌داند.

۳. تفسیر او بیش از تفسیر *طبری* جنبهٔ عقلی دارد. چنان که به ابوعلی جُبّائی که در تفسیر آیهٔ بیست و دوم از سورهٔ بقره: **الّذی جَعَل لکم الارضِ فِراشاً** می‌گوید و زمین گسترده و صاف و غیرکروی است، ایراد می‌گیرد و با قاطعیّت سخن از کرویّت زمین می‌گوید (البتّه گفتنی است که حکمای یونان باستان از جمله فیثاغورس، به کرویّت زمین پی برده بودند، ولی اثبات علمی آن در قرون بعد انجام گرفت).

۴. به بحث‌های لغوی و نحوی اهمیّت می‌دهد و اقوال نحویان بزرگی چون سیبویه، خلیل، ابوعمر و کسائی، قُطْرُب، فرّاء، اصمعی، ثعلب، مُبّرد، زَجّاج و ابوعلی فارسی را نقّادانه نقل می‌کند.

۵. به اختلاف قراآت و نقد قراآت نیز اهمیّت می‌دهد و غالباً آراء عاصم، کسائی، خلف، حمزه، اعمش، نافع و حفص را نقّادانه نقل و دربارهٔ آنها داوری می‌کند.

۶. در این تفسیر بحث‌های کلامی و ردّ بر مخالفان از جمله وعیدیّه، تناسخیّه، حشویّه، خوارج، مشبّهه، مُرجئه، معتزله و غُلاة بسیار است.

تبیان تاکنون دو بار به طبع رسیده است: بار اوّل در تهران در سال‌های ۱۳۶۴ تا ۱۳۶۵ق در دو جلد به تصحیح سیّد محمّدحجّت کوه‌کمری و بار دوم در نجف در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۳ق به اهتمام احمد شوقی امین، احمد حبیب قصیرالعاملی در ده جلد؛ که همین طبع با مقدّمهٔ مفصّل آقابزرگ تهرانی، صاحب *الذریعه*، در بیروت توسّط داراحیاء التراث العربی تجدید چاپ شده است. مؤسّسهٔ آل‌البیت در قم، طبع و تصحیح جدید از این تفسیر گران‌قدر را در دست انتشار دارد.

تفسیر کشف‌الأسرار

تفسیر کشف‌الأسرار عظیم‌ترین و قدیمترین تفسیر عرفانی فارسی است. هم از نظر تفسیری، هم از نظر عرفانی، هم از نظر نثر فارسی (متعلّق به اوایل قرن ششم هجری) مقام شایان و شامخی دارد. این تفسیر به تفسیر خواجه عبداللّٰه انصاری معروف است، ولی تفسیر خواجه عبداللّٰه، اثری موجز و کوتاه و کوچک بوده و ابوالفضل رشیدالدّین مَیْبُدی با بسط و گسترش بسیاری بر مبنای آن اثر و الهام و اقتباس آن، این تفسیر گرانسنگ ده جلدی را فراهم آورده است. بازیابی و تصحیح و طبع این اثر از دستاوردهای عصر جدید است، و در آثار قدما چندان نام و نشانه‌ای از این تفسیر نیست.

از شرح حال میبدی اطلاعی نداریم جز آنچه خود در مقدمهٔ بسیار کوتاه و در واقع یک‌صفحه‌ای خودش به عربی و فارسی، در آغاز *کشف‌الأسرار* به میان آورده است. او بعد از حمد و ثنای خداوند می‌گوید: «امّا بعد، این بنده کتاب شیخ‌الاسلام فرید عصر و وحید دهر ابی‌اسماعیل عبداللّٰه بن محمّد بن علی الانصاری ـ قَدَّسَ اللّٰه روحَه ـ را در تفسیر قرآن و کشف معانی آن مطالعه‌کردم، چنین یافتم که از نظر لفظ و معنی و تحقیق و ترصیع (آرایش سخن) به حدّ اعجاز رسیده است، جز این که در غایت اختصار و ایجاز است و دردی از نیازهای آموزندگان مبتدی را دوا و بلکه کامِ دانش‌آموختگان منتهی را روا نمی‌کند. پس بر آن شدم که دامنهٔ سخن را بگسترم و عنان قلم را آزادتر بگذارم و به ملاحظهٔ رفاه حال کسانی که به این‌گونه آثار علاقه دارند، بین حقایق تفسیر و لطایف وعظ و اندرز را پیوند زدم و عزم خود را به عون الهی جزم‌کردم و در اوایل سال پانصد و بیست هجری این کار را آغاز کردم و کتاب را *کشف‌الأسرار و عُدّة‌الابرار* نام نهادم. امیدوارم اسمش با مُسمّیٰ موافق و لفظش با معنا مطابق افتد. از خداوند توفیق اتمام آن و

نیل به این هدف را مسألت دارم. هوَ حَسْبی و نعم الوکیل».

سپس می‌گوید که تفسیر را به سه نوبت یا مجلس تقسیم‌کرده است. مجلس یا نوبت اوّل، ترجمهٔ فارسی و معنای صریح و بدون پیرایهٔ آیات؛ نوبت دوم تفسیر به معنای متعارف شامل بحث در وجوه معانی، قراآت مشهوره، سبب نزول، بیان احکام، ذکر اخبار و آثار و نوادری که تعلّق به آیات دارد و وجوه و نظایر و شبیه آنها؛ و نوبت یا مجلس سوم رموز عارفان و اشارات صوفیان است. در این بخش از تفسیر به تأویل می‌پردازد و سراسر آن آکنده از اذواق و مواجید عرفانی و سخنان بزرگان طریقت و شعر و ترانهٔ فارسی است و به نثر شعرگونهٔ مسجّع نوشته شده است. در این بخش، بیشتر از بخش‌های دیگر سخنان خواجه عبداللّٰه انصاری را نقل‌کرده است؛ و از آن‌جاکه اصل تفسیر خواجه عبداللّٰه باقی نمانده است، ارزش این منقولات، بسی والا است.

افتخار کشف و تصحیح و طبع *کشف‌الأسرار* از آنِ شادروان دکتر علی‌اصغر حکمت است و در سال ۱۳۲۵ شمسی ضمن تدریس و تحقیق تاریخ تفسیر برای دانشجویان دانشکدهٔ ادبیّات در کتاب‌شناسی استوری به نام این اثر برمی‌خورد، و در سال‌های بعد نسخه‌های ناقصی از آن در افغانستان و کتابخانهٔ آستان قدس می‌بیند و سرانجام به پایمردی شادروان مینوی به نسخهٔ عکسی کاملی از آن که اصلش در کتابخانهٔ «ینی جامع» ترکیّه محفوظ بوده دست می‌یابد و با همکاری عده‌ای از فضلا و استادان دانشکدهٔ ادبیّات و الهیّات دانشگاه تهران، مجلّدات ده‌گانهٔ آن را تصحیح و در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹ شمسی جزو سلسله انتشارات دانشگاه تهران، به طبع و نشر می‌رساند.

از محقّقان معاصر، دکتر محمّدمهدی رکنی تحقیق ارزشمندی دربارهٔ *کشف‌الأسرار* را که زبده‌ای از تفسیر را نیز دربردارد، تحت عنوان *لطایفی از قرآن کریم* تألیف و منتشرکرده است (چاپ مشهد، مؤسّسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵). ایشان سال‌ها پیش نیز مقالهٔ مبسوطی تحت عنوان «جلوه‌های تَشیّع در *تفسیر کشف‌الأسرار*» در یادنامهٔ علامه امینی انتشار داد. این مقاله، اعتنا و احترام میبدی را به مناقب ائمّهٔ اطهار علیهُم‌السَّلام و نقل روایاتی از ایشان نشان می‌دهد.

تفسیر کشّاف

تفسیر *کشّاف* تألیف ابوالقاسم محمود زمخشری است. ابوالقاسم محمودبن عمر زمخشری معروف به جارالله، یکی از بزرگ‌ترین علمای لغت و دستور زبان عربی و علوم بلاغی و یکی از مفسّران طراز اوّل قرآن است. وی در رجب سال ۴۶۷ق در قریهٔ زَمَخْشَر از نواحی خوارزم به دنیا آمد. در طلب علم به بخارا و بغداد رفت. سفرش به بغداد در طی سفر او به حجّ بود. در بغداد به نزد ابوالسعادات هبةالله بن الشجری ــ از ائمّهٔ لغت و ادب، صاحب *أمالی* معروف، و نقیب طالبیان درکرخ ــ رسید و از او احترام شایسته‌ای دید. سپس چون به مکّه رسید قصد مجاورت بیت‌الله‌کرد و در جوار خانهٔ خدا مقیم شد و لقب او «جارالله» یعنی «همسایه و مجاور بیت‌الله» از همین‌جاست. در مدّت مجاورتش در مکّه از حمایت و تشویق و احتمالاً صلات و کمک‌های مالی ابن وهّاس که از امرا و در عین حال از علمای حجاز بود برخوردارگردید. تفسیر *کشّاف* را در همین ایّام اقامت در مکّه نوشت. به گفتهٔ خودش این کار علی‌الظّاهر طرحی سی‌ساله می‌نمود که به عنایت الهی «در مدّتی برابر خلافت ابوبکر» ــ یعنی دو سال و چند ماه ــ در مدرسهٔ علامه که درست روبروی کعبه بوده، به پایان رسید.

آثار او در حدیث و لغت و صرف و نحو بسیار است، از جمله: *النّموذج* یا*اُنموذج*، *المفصّل*، *اطواق الذهب* در مواعظ، *الفائق* در غریب‌الحدیث، *نکت‌الاعراب* در اعراب قرآن، *أساس البلاغة* در لغت، *مقدّمةالأدب* در لغت، *المستقصیٰ* در امثال، *ربیع‌الأبرار* در اخبار و نوادر و نکات ظریف، و از همه مهمتر *کشّاف* در تفسیر قرآن.

زمخشری در فقه پیرو مذهب حنفی و در اصول عقاید و کلام، چنان‌که معروف است، معتزلی مذهب بود. او در سال ۵۳۸ هجری در جرجانیّه درگذشت. ابن بطوطه، سیّاح معروف

عرب، که سفرنامه‌اش به فارسی هم ترجمه شده است، قبر او را در آن‌جا زیارت‌کرده است.

نام کامل تفسیر *کشّاف*، *الکشّاف عن حقائق غوامض التّنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التّأویل* است. زمخشری با صراحت تمام، عقاید اعتزالی خود را در نگارش این تفسیر به خرج داده، به طوری که تفسیر *کشّاف* جامع‌ترین و عالی‌ترین تفسیر موجود قرآن بر مبنای عقاید معتزله است. جلالت قدر این تفسیر تا به حدّی است که با وجود آن که اهل سنّت که غالباً اشعری‌مذهب‌اند و اندیشه‌های اعتزالی را به دیدهٔ عیب و انکار می‌نگرند، و بارها شروح و ردّیه‌های مختلفی بر آن نوشته و عقاید اعتزالی صریح آن را رد و طردکرده‌اند، ولی از زمان تألیف به بعد، هم در مجامع علمی و تفسیرنگاری اهل سنّت، و هم مجامع شیعه از قبول عام و استقبال شایانی برخوردار بوده است.

معروف است که شیخ طبرسی که خود بزرگترین مفسّر قدیم شیعه به شمار می‌آید و تفسیر *مجمع‌البیان* او با یک دو دهه اختلاف زمانی، همعصر باکشّاف زمخشری تألیف شده است، پس از به پایان رساندن *مجمع‌البیان*، چون *کشّاف* را ملاحظه‌کرد، آن را بسیار پسندید و بر مبنای آن و با اقتباس و التقاط از آن، دو تفسیر متوسّط و کوچک، به نام‌های *جوامع‌الجامع* و *الکاف‌الشاف* نوشت. یا بیضاوی که تفسیر *أنوار التّنزیل* او همانند مجمع و *کشّاف*، از تفاسیر طراز اوّل قرآن مجید به شمار می‌آید، آن تفسیر را وسیعاً بر مبنای تفسیر *کشّاف* استوار ساخته و نقاوه و عصارهٔ ظرایف آن را نقل و اقتباس‌کرده است.

زمخشری از ائمّهٔ لغت و ادب و علوم زبانی و زبان‌شناسی، و از قائلان به اعجاز زبانی و هنری قرآن کریم است و در تفسیرش بیش از هر تفسیر دیگری، به نکات زبانی و ظرایف و غوامض نحوی و «معانی ـ بیانی» و بدیعی و بَلاغی قرآن مجید پرداخته است. در مقدّمهٔ تفسیرش می‌گوید: «بزرگترین فقها و قصّه‌شناسان و واعظان و نحویان و لغویان نمی‌توانند به باریکناها و ظرایف قرآن پی ببرند، مگر آن که در دو علم مختص به قرآن، یعنی «علم معانی» و «علم بیان» دست داشته باشند».

ابن خلدون تفسیر *کشّاف* را مهمترین تفسیری می‌داند که بر پایهٔ علوم زبانی و بلاغی نوشته شده است و در عین آن که از آن تفسیر به خاطر اشتمال بر عقاید و آراء معتزله انتقاد می‌کند، می‌نویسد: «ولی با همهٔ اینها، محقّقان مزبور به رسوخ قدم وی در مسائلی که به زبان و بلاغت متعلّق است اعتراف دارند و هرگاه کسی که آن را می‌خواند کاملاً به مذاهب سنّت آگاه باشد و راه استدلال را نیک بداند، آن‌وقت از بدفرجامی‌های آن مصون خواهد بود. پس باید مطالعهٔ آن را

غنیمت شمرد، چه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شگفتی‌هایی است» (ترجمهٔ *مقدّمهٔ* ابن خلدون، جلد اوّل، صفحهٔ ۸۹۳).

ابن خلدون در جای دیگر از *مقدّمهٔ* معروفش نیز به زمخشری و کشّاف اشاره دارد و از جمله می‌نویسد: «... و آنان که بیش از هر کس به این فن (فن بیان) نیازمندند، مفسّران می‌باشند؛ و بیشتر تفاسیر متقدّمان از این فن، عاری است و مؤلّفان آنها در این باره غفلت ورزیده‌اند. تا آن که جارالله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بر وفق احکام این فن مورد تتبّع قرار داد، بدان سان که برخی از قسمت‌های اعجاز آن آشکار شد، و از این رو اگر وی عقاید بدعت‌گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن به وجوه بلاغت تأیید نمی‌کرد، تفسیر وی در میان تفاسیر به سبب این مزیّت، منحصربه‌فرد می‌شد» (ترجمهٔ *مقدّمهٔ* ابن خلدون، جلد دوم، ص ۱۱۷۳).

نظر به آن که کلام شیعه و معتزله در امّهات مسائل از جمله حدوث یا خلق قرآن و اختیار انسان و عدل و صفات الهی همانندی دارد، لذا آنچه از تفسیر *کشّاف* که در نظر اهل سنّت عیب آن شمرده می‌شود، از نظر شیعه یا عیب نیست، یا بلکه امتیاز آن است؛ لذا محقّقان و علمای شیعه، برای تفسیر *کشّاف*، به طور طبیعی، بیش از محقّقان و عالمان اهل سنّت ارج و احترام قائلند.

کشّاف بارها به انواع و اقسام، با شروح و حواشی، حتّی همراه با ردّیه‌ها به طبع رسیده است. نخستین چاپ آن در دو جلد در سال ۱۸۵۶ میلادی در کلکته انجام گرفته است. سپس در سال ۱۲۹۱ق در بولاق مصر، و در سال ۱۳۰۷، ۱۳۰۸ و ۱۳۱۸ق در قاهره چاپ شده است. بروکلمان بیش از یازده شرح و حاشیه بر آن یاد می‌کند که بهتر از همه، شرح میر سیّدشریف جرجانی است که با بعضی از چاپ‌های آن، از جمله با طبع قاهره به سال ۱۳۰۸ و ۱۳۱۸ق و چاپ انتشارات آفتاب در تهران، همراه است.

در ایران در سال‌های اخیر، علاوه بر انتشارات آفتاب که یکی از بهترین چاپ‌های این تفسیر را انتشار داده، «نشر ادب حوزه» هم یکی از چاپ‌های خوب *کشّاف* را همراه با چند حاشیه و استخراج احادیث آن، از روی طبع مصر به طریقهٔ افست تجدید طبع کرده است.

تفسیر مجمع‌البیان

مجمع‌البیان تألیف فضل بن حسن طبرسی است. ابوعلی امین‌الاسلام یا امین‌الدّین فضل بن حسن طبرسی از اعلام تشیّع و از معاصران زمخشری صاحب *کشّاف*، و میبدی صاحب تفسیر *کشف‌الأسرار* است. او طبق تحقیق عمیقی که استاد دکتر حسین کریمان در کتاب دوجلدی *طَبْرِسی و مجمع‌البیان* (چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، تجدید چاپ شده در سال ۱۳۶۱ هجری شمسی) انجام داده‌اند اهل تفرش است که امروزه از نواحی اراک است و در قدیم جزو نواحی قم به شمار می‌آمده است. لذا نام او را باید طَبْرِسی بر وزن و معنای تفرشی تلفّظ کرد. نام او یعنی طبرسی، چنان که قرن‌ها به‌غلط مشهور بود، منسوب به طبرستان نیست، زیرا منسوب به طبرستان را طبری گویند. چنان که محمّدبن جریر طبری بزرگترین مفسّر و مورّخ عالم اسلام نامش منسوب به طبرستان است. در *تاریخ بیهق* که پانزده سال پس از فوت طبرسی تألیف یافته و قدیمترین و نخستین اشاره به احوال امین‌الاسلام در آن آمده است، دربارهٔ شهرت و نسبت او چنین نوشته شده است: «طَبْرِس، منزلی است بین قاشان (کاشان) و اصفهان و اصل ایشان از آن بقعت بوده است» (*تاریخ بیهق*، تصحیح مرحوم بهمنیار، ص ۲۴۲).

سال ولادت او به تحقیق دکتر کریمان ۴۶۹ یا ۴۶۸ق است. منشأ و اصل او از تفرش است، ولی زادگاه او به احتمال بسیار در مشهد بوده است. او پنجاه سال از عمرش را در مشهد و سبزوار زیسته است.

او در سال ۵۴۸ق در سبزوار درگذشت و جنازه‌اش را به مشهد مقدّس انتقال دادند و در فاصلهٔ دویست و پنجاه متری شمال شرقی حرم حضرت ثامن‌الائمّه علیه‌السّلام مدفون و آرامگاه او مشهور و از زیارتگاه‌های اهل علم است. خیابانی که جنب آرامگاه او احداث شده به طبرسی معروف است.

عبدالجلیل قزوینی در کتاب *النقض* ــ که در حدود سال ۵۵۶ یعنی ده ـ پانزده سال پس از تألیف *مجمع‌البیان* نوشته شده است ــ در اشاره به او و مفسّران بزرگ شیعه می‌نویسد: «و اگر شیعهٔ امامیّه خواهند که از مفسّران خود لافی زنند از جماعتی نامعتبر و نامعروف نزنند که خواجه آورده است، از تفسیر محمّدباقر لاف زنند و از قول جعفر صادق و از تفسیر حسن عسکری(ع)، و بعد از آن از تفسیر شیخ کبیر بوجعفر طوسی، و تفسیر محمّد فتّال، و تفسیر خواجه بوعلی طبرسی و تفسیر شیخ جمال‌الدّین ابوالفتوح رازی، رحمةالله علیهم، و غیرهم، که همه خبیر و عالم بوده‌اند. اوّلیان همه معصوم، و آخرین همه عالم و امین و معتمد».

شیخ طبرسی شاگرد فرزند شیخ طوسی، یعنی ابوعلی حسن بن محمّد بوده است. ابن شهرآشوب صاحب *معالم‌العلماء* و قطب‌الدّین راوندی از شاگردان مشهور طبرسی هستند.

طَبْرِسی در علوم زبانی، علی‌الخصوص نحو، استادی بی‌نظیر بوده است و از این نظر با زمخشری قابل مقایسه است. بعضی از آثار او عبارتند از: *إعلام‌الوَرىٰ بأعلام‌الهُدی*. همچنین صاحب سه تفسیر است: تفسیر کبیر او *مجمع‌البیان*، و تفسیر وسیط او *جوامع‌الجامع* و تفسیر وجیز او، *الکافی الشّافی* است. دو تفسیر اخیر را بر مبنای تفسیر زمخشری و با اقتباس از آن نوشته است؛ ولی به هنگام نگارش تفسیر مجمع، نظر به همعصری با صاحب *کشّاف* و این که هنوز نسخه‌های تفسیر *کشّاف* چندان که باید و شاید تکثیر نشده و هنوز در محافل علمی شهرت نیافته بوده است، از تفسیر *کشّاف* بااطّلاع نبوده و طبعاً از آن استفاده نکرده است.

مجمع‌البیان در ده مجلّد است و حجم آن تقریباً کمی بیش از *تبیان* و در حدود سه‌چهارم تفسیر *طبری*، و دوبرابر *کشّاف* زمخشری است. نظم و شیوهٔ تدوین و تبویب این تفسیر در میان همهٔ تفاسیر قرآن، اعمّ از تفسیرهای اهل تشیّع و اهل تسنّن و عربی یا فارسی بی‌سابقه و بی‌نظیر است. شیخ طبرسی در مقدّمه‌اش تفسیر *تبیان* را به‌حقّ می‌ستاید و وجوه اهمیّت و امتیاز آن را بازمی‌گوید و تصریح دارد که تفسیر *تبیان* اثری است که من از پرتو انوار آن سود جسته و در تألیف تفسیر خود، آن را مقتدا قرار داده‌ام؛ ولی سپس با کمال ادب از این که نظم تفسیر *تبیان* پریشان است و غثّ و سمین دارد انتقاد می‌کند. در واقع شاید تأسّف از بی‌نظمی و روشن نبودن ابواب و مباحث و نداشتن عناوین اصلی و فرعی در تفسیر *تبیان* است که شیخ طَبْرِسی را به تأمّل و اندیشه وامی‌دارد و سرانجام این نظم و فصل‌بندی بی‌سابقه را برای کتاب خود برمی‌گزیند.

روش او در *مجمع‌البیان* این است که ابتدا گروهی از آیات هر سوره را نقل می‌کند، سپس

تحت چند سرعنوان از نظرگاه‌های علوم و معارف مختلف آن گروه آیات را بررسی و حلّاجی می‌کند. ابتدا از نظر قرائت و اختلاف قرآات و قضاوت در بین قرائت‌های مختلف (تحت عنوان «حُجّة»)، سپس از نظر لغت و مشکلات لغوی، سپس از نظر اعراب، سپس از نظر اسباب‌النُّزول، سپس معنای مبسوط و منقّح آن گروه آیات را به دست می‌دهد، و سرانجام تحت عنوان «نظم»، ربط و پیوند معنایی آیات را به همدیگر، و نیز ربط هر گروه از آیات را به گروه قبلی و بعدی و نیز ربط سوره‌ها را به یکدیگر باز می‌نمایاند. این شیوه و این سَبْکِ شیوا و فصل‌بندی‌شده، به مراجعه‌کننده امکان می‌دهد که مشکل خود را که طبعاً در ذیل یکی از این ابواب و فصل‌های فرعی می‌گنجد به‌سرعت بازیابد و مانند سایر تفسیرها ناچار نباشد که گمشدهٔ خود را در لابلای صفحات بسیاری جست‌وجو کند.

تفسیر *مجمع‌البیان* با آن که از آغاز عصر تألیف، در میان شیعیان با قبول عام و شایسته‌ای مواجه شده. در محافل علمی اهل تسنّن، چنان که سزاوار مقام و طراز علمی عالی است، نفوذی پیدا نکرده بوده است. شاید فقط فخر رازی، از میان مفسّران بزرگ، به آن نظر داشته است. تا در قرن اخیر که بر اثر گسترش نهضت‌های اصلاحی و احتمالاً انعکاس انقلاب مشروطیّت که پرچمدار آن علمای شیعه بودند، توجّه جهانیان و علمای مسلمان سایر بلاد اسلامی به ایران و فرهنگ شیعه جلب شد و به‌دنبال آن با افزایش تفاهم و تقریب بین علمای شیعه و اهل سنّت، می‌توان گفت علمای اهل سنّت مخصوصاً رؤسا و استادان دانشگاه الأزهر این تفسیر را کشف کردند و پس از گذشت نهصد سال این تفسیر گران‌قدر، چنان که سزاوار است، در فراسوی محافل شیعه، در سراسر جهان اسلام به اصطلاح قدر دید و به صدر نشست.

و شاید بعضی از دلایل اقبال اهل سنّت به این تفسیر، این است که غلوّ و تعصّب غیرعلمی در آن نیست و از احادیث اهل سنّت بسیار نقل کرده است. به‌واقع، لحن و بیان و ادب و متانت *مجمع‌البیان* هم در میان تفسیرهای قرآن مجید، که طبعاً جایگاه برخورد عقاید و معتقدات فرقه‌ها و مذاهب اسلامی است، ممتاز است.

عبدالمجید سلیم رئیس پیشین جامع‌الازهر، در نامه‌ای که به جمعیّت دارالتّقریب بین‌المذاهب الإسلامیّة نوشته، این تفسیر را «جلیل‌الشّأن (گران‌قدر)، غزیرالعلم (سرشار از نکات علمی)، کثیرالفائده (فایده‌رسان)، حَسَنُ التّرتیب (خوش‌تدوین)» می‌نامد و می‌گوید: «اگر آن را مقدّم بر کتب تفسیر قدما بشمارم، سخنم را حمل بر مبالغه نکنید»؛ و در جای دیگر از همان نامه، آن را «حلّالِ معضلات» و «کشّاف مبهماتِ» قرآن می‌نامد. شیخ محمود شلتوت، رئیس بعدی جامع‌الازهر،

شرح عالمانه و خاضعانه‌ای در معرّفی و ارزیابی آن نوشته و ترتیب و تبویب و تنسیق و تهذیب آن را در میان کتب تفسیر، بی‌سابقه و بی‌لاحقه می‌خواند و بر آن است که این تفسیر برای شرح مشکلات واقعی قرآن است، نه بحث‌های لغوی بی‌پایان و گزارش خدمات ادبا و بلغا و فقها و نحویان به قرآن؛ و در آن از فلسفهٔ یونانی و داستانسرایی، نشانه‌ای و اثری نیست و حتّیٰ جانبداری شیعی نیز در آن از حدّ و اندازه خارج نشده است.

این تفسیر بارها در ایران و مصر و لبنان به طبع رسیده است. طبع اوّل آن در سال‌های ۱۲۶۲ تا ۱۲۶۸ق با چاپ سنگی در دو مجلّد در ایران انتشار یافته است و بارها به همان شیوه در تهران و تبریز تجدید طبع یافته است. همچنین در سال‌های ۱۳۳۳ تا ۱۳۵۵ق در صیدا به طبع رسیده است. در سال‌های اخیر چاپ‌های مصحح و مضبوطی از آن در مصر و لبنان و ایران انتشار یافته است. یکی از بهترین چاپ‌های آن با تصحیح و تعلیقات حاج سیّد هاشم رسولی محلّاتی انجام گرفته و در سال ۱۳۷۹ق برابر با ۱۳۳۹ هجری شمسی منتشر شده و سپس بارها از سوی انتشارات داراحیاء التّراث العربی تجدید چاپ شده است. گفتنی است که تفسیر *مجمع‌البیان* دو دهه پیش، به کوشش عدّه‌ای از فضلاء از جمله آقایان احمد بهشتی و محمّد مفتّح به فارسی ترجمه شده و منتشر گردیده است.

تفسیر ابوالفتوح رازی

تفسیر ابوالفتوح رازی، موسوم به *روض‌الجِنان و روح‌الجَنان*، تألیف شیخ ابوالفتوح رازی است. نام کامل مؤلّف جمال‌الدّین حسین‌بن علی‌بن محمّدبن احمد خزاعی نیشابوری است. نسب او چنان‌که در تفسیر به آن تصریح‌کرده است به نافع‌بن بدیل‌بن ورقاء می‌رسد. نافع و بدیل، هر دو از صحابهٔ رسول‌اللّٰه صلّی‌اللّٰه علیه و آله و سلّم بوده‌اند. سال تولّد و وفات او به‌دقّت دانسته نیست. ولی از کتب تراجم احوال نظیر *معالم‌العلماء* و فهرست منتجب‌الدّین و منابع دیگر برمی‌آید که در حدود سال ۴۷۰ق متولّد شده و در حدود سال ۵۵۴ق درگذشته است.

یکی از استادان او، ابوعلی حسن‌بن محمّد طوسی، فرزند شیخ‌الطائفه محمّدبن حسن طوسی صاحب تفسیر *تبیان* است. از حوادث و سوانح زندگانی او اطّلاع چندانی در دست نیست. طبق وصیّتش در شهرری در جوار شرقی امامزاده عبدالعظیم، جنب مقبرهٔ حمزةبن موسی در زاویهٔ شمالی، مدفون و مدفن او معروف است.

تفسیر *روض‌الجنان* معروف به *تفسیر ابوالفتوح رازی*، قدیمترین تفسیر فارسی شیعه است. با این توضیح که فی‌المثل تفسیر *تبیان* اثر شیخ طوسی هم شیعی است و از این تفسیر قدیمی‌تر است، ولی فارسی نیست؛ یا تفسیر *کشف‌الأسرار* اثر میبدی، فارسی است و از این تفسیر قدیمی‌تر است، ولی شیعی نیست. مؤلّف در مقدّمهٔ خود بر تفسیر می‌نویسد: «پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان از اماثل و اهل علم و تديُّن اقتراح‌کردند که در این باب جمعی باید کردن، چه اصحاب ما را تفسیری نیست، مشتمل بر این انواع؛ واجب دیدم اجابت‌کردن ایشان، و وعده دادن به دو تفسیر، یکی به پارسی و یکی به تازی، جز که پارسی مقدّم شد بر تازی، برای آن که طالبان این بیشتر بودند، و فایدهٔ هر کسی بدو عامتر بود، و این کتاب إن شاءاللّٰه از میانهٔ

اطناب و اختصار بُوَد. اطنابی که مُمِلّ نباشد و اختصاری که مُخِلّ نباشد». بعضی از اختصاصات این تفسیر عبارتند از:

۱. شواهد شعری اعمّ از فارسی و عربی در آن بسیار است. همچنین امثال و کلمات سائرهٔ عربی. شادروان آیةاللّٰه شعرانی که یکی از طبع‌های این تفسیر را تصحیح و منتشرکرده است، بر آن است که شواهد شعری این تفسیر از *تفسیر طبری* و *کشّاف* زمخشری هم بیشتر است.

۲. جنبهٔ کلامی این تفسیر، معتدل و متوسّط است، شبیه به *تفسیر طبری*؛ و به اندازهٔ *تبیان* و *مجمع‌البیان* یا *کشّاف* یا *تفسیر کبیر* فخر رازی بحث‌های کلامی ندارد.

۳. احادیث منقول در این تفسیر، عمدتاً احادیث و اخباری است که از ائمّهٔ معصومین علیهُم‌السَّلام روایت شده است. ابوالفتوح به احادیث اهل سنّت هم در درجهٔ بعد از احادیث شیعه اعتنا دارد و از مفسّران صحابه و تابعین، اقوال ابن عبّاس، قتاده، سُدّی و مجاهد را نقل می‌کند.

۴. در زمینهٔ قصص انبیا، بدون نقّادی از کتاب *عرائس* ثعلبی که پر از اسرائیلیّات و گزاف‌گویی است نقل می‌کند.

۵. در اخلاق و زهد و آداب از اقوال مشایخ صوفیّه و عرفا بسیار می‌آورد.

یکی از استادان سابق دانشگاه تهران به نام دکتر عسکر حقوقی، کتابی در سه جلد در معرّفی *تفسیر ابوالفتوح* به نام *تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی* نوشته است که از سوی انتشارات دانشگاه تهران منتشر شده است.

تفسیر ابوالفتوح تاکنون چهار بار به طبع رسیده است. بار اوّل در پنج مجلّد به قطع رحلی: جلد اوّل و دوم به تصحیح محمّدکاظم طباطبایی تبریزی منتشره به سال ۱۳۲۳ق. جلد سوّم تا پنجم به تصحیح سیّد نصراللّٰه تقوی و مقدّمه (یا خاتمةالطبع) شادروان علّامه قزوینی منتشره در سال‌های ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۵ شمسی. بار دوم به اهتمام شادروان مهدی الهی قمشه‌ای در ۱۰ جلد منتشره در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲ شمسی (تجدید چاپ در سال‌های ۱۳۳۴ـ۱۳۳۵ شمسی). بار سوم با مقدّمه و حواشی و تصحیح شادروان آیةاللّٰه ابوالحسن شعرانی، با تعیین عدد آیات و کشف‌الآیات، ترجمهٔ لغات مشکله، اعراب کامل اشعار و ترجمهٔ فارسی آنها، با همکاری علی‌اکبر غفّاری، تهران، ۱۳۴۷ هجری شمسی، ۱۲ جلد همراه با یک فرهنگ لغت قرآن به نام نثر طوبیٰ. بار چهارم تحت عنوان *روض‌الجِنان و رَوح‌الجَنان*، مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح دکتر محمّدجعفر یاحقی و دکتر مهدی ناصح، چاپ مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی. از این طبع و تصحیح جدید که بر مبنای چندین نسخهٔ خطّی کهن با کاربست روش تصحیح علمی با تنظیم انواع فهارس لازم تهیّه می‌گردد، تاکنون مجلّدات بیست‌گانهٔ آن منتشر گردیده است.

تفسیر کبیر یا مفاتیح‌الغیب

تفسیر کبیر یا *مفاتیح‌الغیب* نوشتهٔ امام فخر رازی (محمّدبن عمربن الحسن‌بن الحسین التّیمی البکری، ۵۴۳ یا ۵۴۴_۶۰۶هق) جامعترین اثر او و یکی از سه چهار تفسیر مهم و طراز اوّل قرآن‌کریم است. امام فخر که جامع علوم عقلی و نقلی است و در فلسفه و کلام و منطق و فقه و اصول فقه و ادب و لغت و زبان‌شناسی و علوم طبیعی و علم‌النّفس و اخلاق، و حتّی عرفان، پایگاه علمی رفیعی دارد، همهٔ فضل و فرهنگ خود را در نگارش این تفسیر عظیم به‌کار گرفته است. بارزترین جنبهٔ *تفسیر کبیر*، جنبهٔ کلامی آن است که در آن در درجهٔ اوّل در ذیل تفسیر هر آیه، یا استطراداً آراء و مقالات معتزله را نقل و نقد می‌کند؛ و در درجهٔ بعد به نقد و نقض و ارزیابی آراء سایر فرقه‌ها، بویژه کرامیّه اهتمام دارد.

در انصاف علمی و ادب تحقیق او همین بس که آراء مخالفان، علی‌الخصوص معتزله را با تصریح به نام قائل آنها، و از آن مهمتر به دقّت و امانت و شرح و بسط لازم نقل می‌کند. آنگاه محل نزاع را به‌روشنی تحریر و پس از نقل و ارزیابی اقوال، پاسخ خود را به شیوایی تقریر می‌کند. حوصله و همّتی که در نقل اقوال مخالفان، بخصوص معتزله دارد، بسیاری از هم‌مشربان اشعری او را به اعتراض واداشته است، چنانکه به طنز در این باره گفته‌اند آراءِ مخالفان را نقد مطرح می‌کند ولی نسیه پاسخ می‌دهد. حتّی بعضی گفته‌اند تقریر او از آراء مخالفان نیرومندتر و بانشاط‌تر از پاسخگوییهای اوست. و بعضی دیگر در توجیه این امر گفته‌اندکه همهٔ هوش و هنر و توش و توان خود را صرف طرح و بیان نظرگاه و اقوال مخالفان می‌کند، به طوری‌که چون نوبت به پاسخگویی و دفاع از نظرگاه خودش می‌رسد، آثار ملال و ماندگی در بیان او مشاهده می‌گردد. حق این است که این اعتراضات وارد نیست و همان انصاف و اهتمام او در نقل شایستهٔ اقوال مخالفان بر

دوستداران و هم‌مشربان گران آمده است؛ وگرنه در صدر و ذیل یک بحث یا نقد او فراز و نشیب یا نوسانی مشهود نیست.

امام فخر هیچ مورد و مسأله‌ای را به‌ایجاز و اختصار و کلی‌گویی برگزار نمی‌کند، بلکه هر مسأله به‌ظاهر ساده‌ای را موشکافانه بررسی می‌کند و آن را به بحثهای چندگانه تحت عنوان «وجه» و «مسأله» تقسیم می‌نماید. حتی بحثهای فقهی او با قرینه‌هایش در تفسیرهای فقهی فی‌المثل نظیر *احکام‌القرآن* ابن‌العربی، و از آن مفصّلتر *الجامع لاحکام القرآن* قرطبی پهلو می‌زند. از آنجا که پیرو مذهب شافعی است در درجهٔ اول آراء و اجتهادات امام شافعی را به میان می‌آورد. در میان سایر فقها به نقل و نقد اقوال ابوحنیفه بیشتر از دیگران اعتنا دارد.

اختصاصات روش تفسیرنگاری امام فخر

۱. تفصیل بسیار، گاه تا حد اطناب در تفسیر او مشاهده می‌گردد. و این از آن است که معارف گوناگونی را به هر مناسبت ــ و به عقیدهٔ منتقدان مخالف، بدون مناسبت ــ در ذیل هر آیه‌ای می‌آورد. پیداست که امام فخر می‌خواسته است در نگارش این تفسیر هنرنمایی کند. چنانکه در طلیعهٔ تفسیر و در دیباچهٔ تفسیر سورهٔ فاتحه می‌نویسد: «بدان که یک بار بر زبان من رفته بود که می‌تواند از فواید و نفایس این سورهٔ کریمه، ده‌هزار مسأله استنباط کرد، و بعضی از حُسّاد و اهل جهل و بغی و عناد، این امر را مستبعد شمرده بودند و آن را از قبیل نگارشهای کم‌معنا و خالی از تحقیق خود انگاشته بودند، و چون به تصنیف این کتاب آغاز کردم، این مقدمه را نگاشتم تا هشداری به آنان باشد و نشان دهد که این امر ممکن‌الحصول و قریب‌الوصول است»[۱]. سپس بواقع در صدد اثبات مدّعای خود ــ ولی نه تا حد ارائهٔ ده‌هزار مسأله ــ برمی‌آید. و جلد اول تفسیر را نزدیک به ۳۰۰ صفحه به تفسیر این سورهٔ کوتاه اختصاص می‌دهد.

۲. در *تفسیر کبیر* استطراد و بحث فرعی بسیار است. استطرادهای او در زمینهٔ همهٔ معارف است، از فقه و فلسفه گرفته تا عرفان و علوم بلاغی و لغت و نحو و نظایر آنها.

---

۱. *التفسیر الکبیر*، للامام الفخر الرازی، الطبعة الثالثة، القاهرة، المطبعة البهیه المصریّة، بدون تاریخ، ۳۲ جلد در ۱۶ مجلد، ص ۳. آنچه در این مقال از *تفسیر کبیر* نقل می‌شود از این طبع است که اخیراً در ایران به طریق افست تجدید چاپ شده است، و به احتمال زیاد این چاپ همان طبع و تصحیح محمد محیی‌الدین است (قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م) در ۳۲ جزء. طبعهای معروف دیگر این تفسیر عبارتند از: طبع بولاق، ۶ جلد، ۱۲۷۹-۱۲۸۹ ق؛ طبع قاهره، ۸ ج، ۱۳۱۰ ق؛ طبع قاهره، ۸ ج، ۱۳۲۷ ق (که در حاشیه‌اش تفسیر *ارشادالعقل السلیم* چاپ شده است).

۳. بیشتر مطالب این تفسیر جدلی و ردّیه‌وار است. نخستین و مهمترین حریفان او، چنانکه گفته شد، معتزله‌اند.

۴. با آنکه نظرگاه مؤلف عقلی ـ استدلالی است، ولی چنان نیست که به نقل احادیث بکلی بی‌اعتنا باشد. آری در نقل احادیث به شیوه‌ای که دیگر در عصر او معمول بوده، سلسلهٔ سند حدیث را یاد نمی‌کند. همچنین احادیثی راکه بسیاری از مفسّران ــ حتی عقلی‌مشربانی چون زَمَخْشری و طبرسی ــ در فضایل سوره‌ها و ثواب قرائت آنها نقل می‌کنند، به میان نمی‌آورد.

۵. اهتمام بسیاری به بیان وجوه تناسب بین آیات و بین سوره‌ها (ربط بین انجام یک سوره و آغاز سورهٔ دیگر) دارد.

۶. به نقل شواهد شعری، به قصد استشهاد لغوی یا نحوی یا بلاغی، اعتنای شایان توجّهی دارد. سابقهٔ استشهاد به شعر قدیم، بویژه شعر جاهلی، برای روشن‌کردن معانی لغات غریب یا مأنوس قرآن مجید، به ابن عباس (متوفّای ۶۸ ق) می‌رسد.

۷. اسباب نزول یا شأن نزول را نیز در هر مورد یاد می‌کند.

۸. آراء و اقوالی راکه نقل می‌کند به نام گویندگان آنها تصریح می‌کند. در اینجا به یک استثنا برمی‌خوریم و آن زمخشری است. امام فخر از *کشّاف* زمخشری استفادهٔ شایان و نقل فراوان‌کرده است و عبارت «قال صاحب *الکشّاف*» در سراسر تفسیر او دیده می‌شود. امّا مواردی هم هست که حتی به عین عبارت از *کشّاف* نقل شده ولی اشاره و تصریحی به آن نشده است.

۹. چنانکه گفته شد، پس از نقل و ارزیابی اقوال، نظر خویش را عرضه می‌دارد[۱].

منابع تفسیر کبیر

امام فخر از بسیاری از بزرگان و ثقات علمی نقل قول یا نقل معنا می‌کند. به این اسامی بارها در سراسر *تفسیر کبیر* برمی‌خوریم:

۱. در حدیث و احادیث تفسیری: ابن عباس، مقاتل‌بن سلیمان، مجاهد، قتاده، سُدّی، و سعیدبن جبیر.

۲. در لغت و نحو: اصمعی، ابوعبیدهٔ تیمی، فراء، زجّاج، و مبرّد.

۳. در تفسیر: طبری، ثعلبی (ابوسحاق احمدبن محمدبن ابراهیم نیشابوری که از او به ثعلبی

---

۱. برای تفصیل بیشتر در این اختصاصات ← *الامام فخرالدین الرازی، حیاته و آثاره*. تألیف علی محمدحسن العماری، القاهرة، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیّة، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۹م. فصل «منهج الرازی فی تفسیره»، صص ۱۱۷ـ۱۳۶.

و ابواسحاق یاد می‌کند)، واحدی (ابوالحسن علی‌بن احمد)، زمخشری، و ابن قتیبه.

۴. از متکلّمان اشعری: ابوبکر باقلانی، ابن فورک (ابوبکر محمدبن حسن)، و ابوحامد غزالی. از متکلّمان معتزله: ابومسلم محمدبن بحر اصفهانی، قاضی عبدالجّبار همدانی، و زمخشری.

۵. در فقه، در درجهٔ اول از امام شافعی، سپس ابوحنیفه[۱].

مسأله نقص و تکمیل تفسیر کبیر

ابن خلّکان می‌گوید رازی *تفسیر کبیر* را کامل نکرد[۲]. حاجی خلیفه نیز قول او را نقل و تأیید می‌کند و می‌افزاید که قاضی‌القضاة شهاب‌الدین یا شمس‌الدین خلیل‌الخوئی الدّمشقی (متوفّای ۶۳۹ق) و شیخ نجم‌الدّین احمدبن محمّد القمولی (متوفّای ۷۲۷ق) با نوشتن تکمله‌هایی نقص آن را برطرف‌کردند[۳]. یک قرینهٔ مؤید این قول، یعنی ناقص ماندن بخشی از *تفسیر کبیر* این است که در تفسیر چاپی حاضر، در تفسیر آیهٔ بیست و چهارم از سورهٔ واقعه، دو بار از امام فخر، با تعبیر «رَحِمَهُ اللّٰه» (خداوند رحمتش کند) یاد شده[۴]. از این تعبیر سه گونه می‌توان استنباط کرد: ۱) امام فخر از اول سورهٔ واقعه تا به پایان قرآن را تفسیر نکرده است. ۲) فقط سورهٔ واقعه و احتمالاً چند سورهٔ بعد از آن را ــ نه تمامی بعد از واقعه تا پایان قرآن را ــ تفسیر نکرده بوده است. ۳) امام فخر تفسیرش را کامل و تا آخرین سورهٔ قرآن نوشته بوده ولی نسخه یا نسخه‌هایی که مبنای بعضی از طبعهای جدید قرارگرفته تفسیر این سوره را نداشته است. و تفسیر این سوره را از تکمله‌هایی که گفته می‌شود بر این تفسیر نوشته شده برگرفته‌اند. سوره‌هایی که امام فخر به تاریخ تحریر آنها تصریح‌کرده از این قرار است:

ــ آل عمران و نساء، تاریخ تحریر: ۵۹۵ق.

ــ انفال، توبه، یونس، هود، یوسف، رعد، ابراهیم، نحل، بنی‌اسرائیل [=اِسراء]، تاریخ تحریر: ۶۰۱ق.

ــ کهف، تاریخ تحریر: ۶۰۲ق.

ــ صافّات، صاد، زمر، مؤمن، فصّلت، شوریٰ، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف، محمّد، فتح، تاریخ تحریر: ۶۰۳ق

---

۱. برای تفصیل بیشتر در این باب ← پیشین، صص ۱۳۷ـ۱۵۹.

۲. *وفیات الاعیان*، ج ۴، ص ۲۴۹.

۳. *کشف‌الظّنون*، ذیل مادّهٔ «مفاتیح‌الغیب»، ج ۲، ص ۱۷۵۶.

۴. *التفسیر الکبیر*، ج ۲۹، صص ۱۵۵ـ۱۵۶.

توضیح آنکه در فاصلهٔ بین کهف و صافّات از تفسیر هجده سورهٔ دیگر نام نبرده، یا در پایان آنها تاریخ ننهاده. همچنین از سورهٔ فتح تا پایان قرآن، از تفسیر ۶۶ سورهٔ دیگر یادی نکرده است.

استنباطها و نتایجی که از این گفته‌ها و یادکردها حاصل می‌شود کمابیش چنین است:

۱. تاریخ شروع تفسیر کبیر یک دو سال پیش از ۵۹۵ق بوده است.

۲. تصریح به نام فخر رازی و تاریخ تحریر دلیل کافی بر صحت نسبت هر بخشی که چنین نام و نشانی دارد به فخر رازی هست، ولی عکسش صحیح نیست.

۳. اولین تصریح به نام و تاریخ در آخر سورهٔ آل‌عمران به تاریخ ۵۹۵ق است ولی بی‌شک حکیم فاضل آداب‌دانی چون امام فخر، هرگز چنین تفسیر عظیمی را بلامقدمه و از سورهٔ سوم آغاز نمی‌کند. پس معقول‌تر آن است که نگارش تفسیر سوره‌های پیشین را نیز از او بدانیم.

۴. مخصوصاً که لازم نیست هر مفسّری در پایان تفسیر هر سوره‌ای به نام و نشان خود یا تاریخ تحریر تصریح کند.

۵. همین استدلال دربارهٔ سایر سوره‌ها و تا سورهٔ فتح (سورهٔ چهل و هشتم قرآن مجید که اواسط جزء بیست و ششم قرآن مجید، و چند سوره قبل از واقعه است) جاری و جایز است. به عبارت دیگر، مادام که هنوز بخش تاریخداری در پیش است، بی‌نام و تاریخ بودن تفسیر سوره‌های بدون امضا و بدون تاریخ مهم نیست.

۶. لذا به نحو معقولی می‌توان یقین کرد که این تفسیر از اول سورهٔ فاتحه تا آخر سورهٔ فتح از قلم امام فخر صادر شده است.

۷. و چون این میزان، بیست و شش جزء [$=\frac{۲۶}{۳۰}$] از کل قرآن مجید را در بر می‌گیرد، پس کاستی آن در حدود $\frac{۴}{۳۰}$ است که چندان زیاد نیست. و دیگرانی چون نجم‌الدین قمولی، یا شمس‌الدین خوئی، از این به بعد یا از واقعه به بعد را تکمیل کرده‌اند، که چون از روی مسامحه یا به احترام فخر رازی یا از روی فروتنی، به‌کار خود تصریحی نکرده‌اند، لذا داوری قطعی در این باب که چهار جزء دیگر یعنی تفسیر ۶۶ سورهٔ کوتاهتر را چه کس یا کسانی به عهده داشته‌اند دشوار است.

استاد دانش‌پژوه می‌نویسد: «از نسخهٔ شمارهٔ ۲۱۳ سپهسالار (فهرست ۲: ۱۵۵) برمی‌آید که از عنکبوت به بعد ساختهٔ همین خوئی است»[1].

باری بسیاری از زندگینامه‌نویسان و کتابشناسان در اطراف مسأله نقص و تکمیل تفسیر کبیر

---

۱. ← بحث موجز و پربار استاد دانش‌پژوه در معرفی نسخه‌ای از *مفاتیح‌الغیب*: فهرست خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نگارش محمدتقی دانش‌پژوه (تهران، دانشگاه، ۱۳۳۹)، صص ۶۰۰ـ۶۰۲.

بحث‌کرده و استدلالهای گوناگونی به میان آورده‌اند. دکتر علی‌محمد حسن العماری که زندگینامهٔ علمی مستوفایی از امام فخر نوشته است، بحث دقیق و مفصلی در این باب دارد و خلاصهٔ بحث او در این باره این است که رازی، شاگردان بسیاری داشته که اغلب تألیفات خود از جمله این تفسیر را بر آنان املاء می‌کرده و چون این ناسخان از شهرهای مختلف به ری آمده بوده‌اند، احتمال دارد که بعضی از آنان نسخه‌های هنوز کامل‌نشدهٔ تفسیر را ــ تا آنجا که خود نوشته بوده‌اند ــ به شهر و دیار خود برده‌اند و لذا چندین و چند نسخهٔ ناقص از *تفسیر کبیر* به جای مانده. و در عصر جدید هم این اثر چاپ شده، چه بسا نسخه یا نسخه‌های مبنا، تفسیر بعضی از سوره‌ها، از جمله تفسیر واقعه را نداشته بوده، و این کمبودها را به کمک سایر تکمله‌ها از جملهٔ تکملهٔ خوئی برطرف‌کرده باشند. و دلیل قابل توجهی که به سود احتمال کامل بودن *تفسیر کبیر* می‌آورد این است که قول به نقصان *تفسیر کبیر* تا پنجاه سال بعد از وفات رازی، شهرت و شیوعی نداشته، چه مؤلّف دقیقی چون ابوشامه (عبدالرحمن‌بن اسماعیل، متوفّای ۶۶۵ق) در کتابش *الذّیل علی الرّوضتین* می‌نویسد که جماعتی از کبار شاگردان رازی به شام آمدند و [در ملاقاتهایی که او با ایشان داشته] هیچ‌یک، کوچکترین اشاره‌ای به ناقص ماندن تفسیر رازی نکرده‌اند. حال آنکه اگر چنین بود، نظر به اهمیت موضوع، سخنی در این باب به میان می‌آوردند. همچنین بر یک نهج و یک‌دست بودن *تفسیر کبیر* را از آغاز تا انجام، مؤیّد احتمال کامل بودن تفسیر می‌گیرد[1].

ارزش و مقام این تفسیر

ابن خلّکان می‌نویسد: «او را تصانیف مفید در فنون متعدد است، از جمله: تفسیر قرآن‌کریم، که در آن بسیاری از شگفتیها و شگرفیهاست و بواقع بزرگ است ولی آن را به پایان نبرده است»[2]. جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی، قرآن‌شناس بزرگ قرن دهم، می‌نویسد: «و صاحب علوم عقلی، خصوصاً امام فخرالدین، تفسیرش را از اقوال حکما و فلاسفه و همانندان آنان آکنده می‌سازد. او [امام فخر] از موضوعی به موضوع دیگر می‌پردازد، چندانکه خواننده از عدم مطابقت مورد با آیه تعجب می‌کند. ابوحیان در *البحرالمحیط* گفته است: امام رازی در تفسیرش بسیاری چیزهای دور و دراز که در علم تفسیر نیازی به آنها نیست گرد آورده و به این جهت

---

۱. *الامام فخرالدین الرازی*، تألیف علی محمد حسن العماری، صص ۱۸۶ـ۱۸۷.
۲. *وفیات الاعیان*، ج ۴، ص ۲۴۹.

یکی از علما گفته است: در آن، همه چیزی هست جز تفسیر»[۱].

ایگناتس گلدتسیهر دربارهٔ این تفسیر می‌نویسد: «متکلّم بزرگ و فیلسوف دینی، فخرالدّین رازی، در تفسیر عظیمش بر قرآن، یعنی *مفاتیح‌الغیب* ــ که شایسته است خاتمهٔ تفسیرنگاری مثمر و اصیل شمرده شود ــ به شیوه‌ای هرچه کاملتر به ادامهٔ کوشش خود در رد و نقض استنباطهای معتزله می‌پردازد»[۲].

محمدحسین ذهبی این اثر را از کتب «تفسیر به رأی جایز» معرّفی می‌کند و وجوه برجستگی آن را به‌شرح باز می‌گوید، سپس می‌نویسد: «به دایرةالمعارف علم‌کلام و علوم طبیعی شبیه‌تر است [تا به تفسیر عادی] چه این موضوعات در آن غلبه دارد، تا به حدی که از اهمیت آن به عنوان تفسیر کاسته است». سپس قول سیوطی را که نقل کردیم، اشتباهاً به صاحب *کشف‌الظّنون* نسبت می‌دهد[۳].

باری آنچه امثال ذهبی عیب این تفسیر می‌شمارند (پرداختن به کلام و استطراد به انواع علوم) به زعم بعضی حسن این تفسیر است. مسلّم است که فخر رازی با آن‌همه مهارت در انواع معارف و اشتیاق و اشتغال خاطر مدام به معارضه با متکلّمان مخالف بویژه معتزله و کرامیه نمی‌توانسته است تفسیری ساده و موجز بنگارد. اگر *کشّاف* را بحق بزرگترین و مهمترین تفسیر در مکتب معتزله به شمار می‌آوریم، *تفسیر کبیر* بزرگترین و مهمترین تفسیر به مشرب اشاعره است و کمّاً (در چاپ اخیر هشت هزار صفحه) و کیفاً یکی از سه چهار تفسیر گران‌قدر در تاریخ تفسیر قرآن‌کریم است. اینک برای بهتر و بیشتر شناساندن این تفسیر ارجمند، دو نمونهٔ ادبی و کلامی از آن را ترجمه و نقل می‌کنیم.

نمونهٔ ادبی از تفسیر کبیر

امام فخر پس از بحث کامل و شامل دربارهٔ معنای قصاص و انواع آن و حکمت تشریعش به بیان

---

۱. *الاتقان فی علوم القرآن*، للحافظ جلال‌الدین عبدالرحمن السّیوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهرة، الجمعیة المصریّة العامة للکتاب، ۱۹۷۵، جزء ۴، ص ۲۴۳. این قول اخیر که «در آن همه چیزی هست جز تفسیر» را دیگر محقّقان هم به ابوحیّان نحوی غرناطی (۶۵۴ـ۷۴۵ق) صاحب تفسیر *البحرالمحیط* نسبت داده‌اند. ولی نگارندهٔ این سطور، اصل این قول را در دو چاپ از *البحرالمحیط* نیافت (۱. چاپ ریاض، النصرالحدیثة، ۱۳۲۹ق؛ ۲. چاپ قاهره، دارالفکر، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳). مگر اینکه در موضعی جز جلد اول، ص ۲۶۱، که غالباً اشاره کرده‌اند، این سخن را گفته باشد. بعضی نیز این قول را به ابن تیمیّه نسبت می‌دهند.

۲. *مذاهب التّفسیر الاسلامی*، تألیف اجنتس جولدتسهر [ترجمهٔ] عبدالحلیم النجار، القاهرة، مکتبة الخانجی، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۵، ص ۱۴۶.

۳. *التفسیر و المفسّرون*، تألیف محمدحسین الذّهبی، ط ۲، القاهرة، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶، ج ۱، صص ۲۹۵ـ۲۹۶.

ظرائف ادبی آیهٔ **وَلَکُم فی‌القصاص حیوة یا اولیِ الالبابِ** (بقره، ۱۷۹) می‌پردازد، بدین شرح:

علمای بیان همداستانند که این آیه از نظر جمع معانی و ایجاز در عالیترین درجهٔ فصاحت است. چه عرب [پیش از نزول قرآن] این معنی را به الفاظ گوناگون بیان کرده است. از جمله گفته است: قتلُ البعض إحیاء للجمیع (کشتن عده‌ای معدود، برای جامعه زندگی‌بخش است). یا: **اکثروا القتل لیقل القتل** (بیشتر بکشید تا مآلاً کمتر کشته شوید). و بهترین گفته‌ای که از آنان در این زمینه نقل شده این است: القتل انفی للقتل (قتل بازدارنده و دوردارندهٔ قتل است). آری تعبیر قرآن از اینها فصیحتر است و تفاوتشان در چند چیز است: ۱) **و لکم فی القصاصِ حیوة** (بهر شما در قصاص حیاتی نهفته است) از همهٔ عبارات کوتاهتر است، چه **ولکم** [بهر شما] را نباید به حساب آوریم، زیرا تقدیراً در همهٔ آن عبارات نهفته است. آنجا هم که می‌گویند قتل البعض احیاء للجمیع، ناچار باید چنین عبارتی را مفروض گرفت؛ همچنین در القتل انفی للقتل. چون تأمل شود دریافته می‌شود که **فی القصاص حیوة** از «القتل انفی للقتل» کوتاه‌تر است. ۲) قول عرب [جاهلی] «القتل انفی للقتل» به‌ظاهر وجود یک چیز را مایهٔ نفی و انتفاء آن قرار داده است و این محال است. ولی **فی القصاص حیوة** چنین نیست، چه نوع خاصی کشتن را که قصاص باشد یاد می‌کند. دیگر اینکه قصاص را مایهٔ حیات مطلق قرار نداده، زیرا حیات را نکره آورده است، بلکه آن را مایهٔ نوعی از حیات شمرده است. ۳) در قول «القتل انفی للقتل» لفظ قتل تکرار شده و در **فی القصاص حیوة** چنین نیست. ۴) قول «القتل انفی للقتل» فقط نفی یا منع قتل را دربردارد، ولی قول **فی‌القصاص حیوة** هم منع قتل را دربردارد و هم جرح و جز آنها را، پس فواید بیشتری را در خود جمع دارد. ۵) نفی قتل، به تبع اینکه متضمن حصول حیات است، مطلوب است، ولی آیه، دلالت صریح بر حصول حیات دارد که مقصود اصلی و اولی است. ۶) قتل ظالمانه هم قتل است، حال آنکه بازدارنده از قتل نیست، سهل است افزایندهٔ قتل است. چه بازدارنده و دوردارندهٔ قتل نوع خاصی از قتل یعنی قصاص است، لذا ظاهر قول «القتل انفی للقتل» باطل است، ولی آیه ظاهراً و تقدیراً درست است. بدین‌گونه تفاوت بین آیه و کلام عرب معلوم شد[1].

---

۱. *التفسیر الکبیر*، ج ۵، ص ۶۲.

نمونهٔ کلامی از تفسیر کبیر

در تفسیر آیهٔ **لاتُدْرِکُهُ الأبصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الأبصارَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الخَبیر** (انعام، ۱۰۳) می‌نویسد: حکایت استدلال معتزله به این آیه در نفی رؤیت [= دیدن، دیده شدن خداوند]: بدان‌که ایشان از دو جهت به این آیه احتجاج می‌کنند:

۱) می‌گویند ادراک بصری همانا عبارت از رؤیت است به این دلیل‌که اگر کسی بگوید او را به بصر خود ادراک کردم ولی ندیدم یا او را دیدم ولی به بصر خود ادراک نکردم، لاجرم کلامش متناقض خواهد شد. لذا ثابت است که ادراک بصری عبارت از رؤیت است. چون این نکته محرز شد، گوییم [= گویند] که سخن خداوند **لاتُدرِکُهُ الاَبْصار** مقتضی این معناست که هیچ بصری از ابصار در هیچ حالتی از احوال او را نخواهد دید. دلیل بر صحّت این عموم [حکم کلی] دو وجه است. نخست اینکه استثنای جمیع اشخاص و جمیع احوال از آن درست است. لذا نمی‌توان گفت او را هیچ چشمی ادراک نمی‌کند، مگر چشم فلان، و در هیچ حالتی مگر فلان حالت. زیرا استثنا، چیزی از کلام خارج می‌کند که اگر استثنائی در کار نبود، آن چیز داخل در درج کلام، و تحت شمول حکم بود. پس روشن شد که عمومیّت و کلیّت این آیه، حاکی از «عموم نفی» از همهٔ اشخاص در همهٔ احوال است. حاصل آنکه هیچ‌کس خداوند را در هیچ حالی نمی‌بیند و نخواهد دید.

مؤیّد اینکه این آیه دربردارندهٔ نفی کلّی است این است که عایشه، رضی‌اللّه عنها، هنگامی که قول ابن عبّاس را در مورد دیدار حضرت(ص) خداوند را در شب معراج، انکار کرد، در تأیید مذهب خویش به این آیه استنادکرد. و اگر چنین نبود که این آیه دربردارندهٔ حکم کلّی و شامل بر همهٔ اشخاص و همهٔ احوال باشد، استدلالش کامل نبود، و شک نیست که عایشه از داناترین مردم به زبان عرب بود. پس این آیه دلالت بر نفی همهٔ اشخاص دارد.

۲) تقریر استدلال معتزله به این آیه از این قرار است که گویند زمینهٔ قبل از این آیه و تا این آیه مشتمل بر مدح و ثناست، و قول بعدی خداوند هم که می‌فرماید: **و هو یُدْرِکُ الأبصار** مدح و ثناست. پس واجب است که **لاتُدرِکُهُ الَأبصار** مدح و ثنا باشد. وگرنه لازم آید که آنچه مدح و ثنا نیست در خلال آنچه مدح و ثناست درج گردد و این موجب رکاکت است و شایستهٔ کلام الهی نیست. چون این مقدمه معلوم شد گوییم [= گویند] در حق خداوند، آنچه عدمش مدح است (و از مقولهٔ فعل نیست) ثبوتش نقص است و نقص به خداوند تعالی محال است. چراکه فرمود:

لاتأخُذُه سِنةٌ و لانوم، و **لیس کمثله شیء** و **لَمْ یَلِدْ و لَمْ یُولَدْ** [که نفی «سنه» و «نوم» و «ولد» را در مقام مدح و تنزیه برای خداوند یادکرده است]. پس الزاماً باید گفت که دیدنی [= مرئی] بودن خداوند محال است. و بدان که قوم [معتزله] در اینجا قائل به قیدی هستند. یعنی آنچه را که عدمش ممدوح است مربوط به غیرافعال می‌دانند. چه در مورد فعل، خداوند خود را به نفی ظلم ستوده است: **وَ مَااللّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعالَمین؛ وَ ما ربُّک بِظَلّامٍ لِلْعَبید**. با آنکه از نظر معتزله هم قادر بر ظلم هست. و ایشان این قید را برای دفع چنین نقضی آورده‌اند. و در اینجا تقریر کلام آنان در این باب به پایان می‌رسد.

جواب از وجه اول خود چند وجه دارد. نخست آنکه نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد. چه لفظ ادراک در اصل لغت عبارت از رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است. چنانکه در قرآن کریم فرموده است: **قالَ اَصحابُ موسیٰ اِنّا لَمُدْرَکون** (شعراء، ۶۱) (یعنی اصحاب موسی گفتند: تعقیب‌کنندگان به ما می‌رسند) و نیز فرموده است: **حَتّی اِذا أَدْرَکَهُ الْغَرَق** (یونس، ۹۰) (یعنی چون به غرق پیوست، یا غرق به او رسید و او را فراگرفت). و در عرف گویند: أَدرک فلان فلاناً (فلان به فلان رسید) و أَدرک الغلامُ (غلام به بلوغ رسید)؛ و أَدرکت الثمرة (میوه رسید). پس معلم می‌شود که ادراک رسیدن به چیزی است.

چون این مقدّمه دانسته شد، گوییم اگر مرئی [= دیدنی] حدّ و نهایت داشت و چشم به همهٔ حدود و جوانب آن رسید، یعنی ادراک بصری‌کرد، این دیدن فراگیر است و ادراک نامیده می‌شود؛ ولی اگر به همهٔ اطراف و جوانبش نرسید به آن ادراک نمی‌گویند. حاصل آنکه رؤیت، جنسی است که در تحت آن دو نوع واقع است: رؤیت احاطی، و رؤیت غیراحاطی. رؤیت احاطی همان است که ادراک نامیده می‌شود و نفی ادراک، در این آیه، به معنای نفی یک نوع از رؤیت است، و نفی نوع موجب نفی جنس نمی‌گردد. لذا از نفی ادراک از خداوند تعالی نفی رؤیت از او لازم نمی‌آید. و این وجه مقبولی از دفع کلام حریفان است.

و اگر گویند با قول به اینکه ادراک مغایر با رؤیت است. بکلی وجوه چهارگانه‌ای را که در تفسیر این آیه در اثبات رؤیت خداوند مندرج است تباه ساخته‌اید، در پاسخ گوییم: بعید است. چه ادراک اخصّ از رؤیت است. اثبات اخصّ موجب اثبات اعمّ است؛ اما نفی اخصّ موجب نفی اعمّ نیست. پس ثابت شد که بیان پیشین ما، سخن شما را ابطال می‌کند، نه سخن خود ما را.

وجه دوم: گیریم که پذیرفتیم ادراک بصری عبارت از رؤیت است، ولی چرا میگویید که **لاتُدْرِکُه الابْصار** به معنای «عموم نفی» است؛ یعنی نفی از کلّ اشخاص و کلّ احوال و کلّ

اوقات. اما اینکه صحّت استثنا را دلیل بر «عموم نفی» گرفته‌اید، معارض با صحّت استثناء از جمع قلّت[1] است؛ چراکه افادهٔ «عموم نفی» نمی‌کند. البته افادهٔ عموم می‌کند، ولی «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق دارد؛ و ما پیشتر مدلّل ساختیم که این لفظ و تعبیر جز به معنای «نفی عموم» نیست و بیان‌کردیم که «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است[2]. اما در پاسخ اینکه می‌گویند، عایشه، رضی‌اللّه عنها به این آیه در نفی رؤیت تمسُّک جست، گوییم: معرفت مفردات لغت از علمای لغت فراگرفته می‌شود، اما کیفیت استدلال و توسّل به ادلّه تقلیدی نیست. حاصل آنکه دلیل عقلی دلالت دارد که **لاٰ تُدْرِکُهُ الاَبْصار** افادهٔ نفی عموم می‌کند، و به صریح عقل ثابت است که «نفی عموم» یا «عموم نفی» فرق دارد. و اگر آیه دلالت بر «عموم نفی» داشت، مقصود آنان [معتزله] برآورده می‌گشت و حال که ندارد، سخنشان و استدلالشان ساقط است.

وجه سوم: اینکه صیغهٔ جمع، همان‌طورکه حمل بر استغراق (شمول بر همهٔ افراد) می‌شود، بر «معهود سابق» هم حمل می‌گردد، لذا **لاتُدرِکُهُ الأبصار** به معنای ابصار معهود در دنیاست که [بشر و چشم بشری] خداوند را ادارک نمی‌کند یا نمی‌بیند. و به موجب این مقدمه گوییم: این چشمها و این حدقه‌ها مادام که بر صفات کنونی دنیوی خود باقی هستند، خداوند را ادراک و دیدار نمی‌کنند. و چون صفات و احوالشان دگرگون شود، خداوند را ادراک خواهندکرد (خواهند دید). پس چرا می‌گویید که با وجود تغییر و تحوّل هم خداوند را نمی‌بینند؟

وجه چهارم: اگر هم بپذیریم که ابصار (دیدگان) هرگز خداوند تعالی را نخواهند دید، آنگاه چرا ادراک خداوند تعالی به حاسّهٔ ششم که مغایر با حواس موجود باشد ــ چنانکه ضراربن عمرو قائل بود ــ ممکن نباشد؟ با این تقدیر، معتزله از تمسُّک به این آیه طرفی نخواهند بست.

وجه پنجم: گیریم که این آیه معنای عام دارد، ولی باید در نظر داشت که آیات دالّه بر اثبات رؤیت خداوند تعالی خاصّ‌اند، و خاصّ مقدّم بر عامّ است. و در این صورت، کلام از اینجا به این مبحث منتقل می‌گردد که آیا این‌گونه آیات خاصّه دلالت بر حصول رؤیت دارند یا نه؟

وجه ششم: به موجب آنکه گوییم، اگر هم بپذیریم که به قول شما «اَبصار» (دیدگان) خداوند

---

۱. جمع قلّت، جمعی است که بر سه تا ده دلالت دارد و بر وزن أَفْعُلْ، أَفعال، أَفْعِلَة، و فِعْلَة می‌آید. در زمینهٔ این بحث «ابصار» جمع قلّه و بر وزن افعال است.

۲. اینکه فخر رازی می‌گوید: **لاتُدرِکُهُ الأبصار** نفی عموم دارد نه عموم نفی، به این معناست که هیچ چشمی از چشمهای کنونی بشر و در دنیا، خداوند را نمی‌بیند، نه اینکه خداوند به هیچ چشم یا حاسه یا ادراک‌کنندهٔ دیگری «دیده» نمی‌شود یا درنمی‌آید. اینکه می‌گوید نفی عموم موجب ثبوت خصوص است، یعنی او به هیچ چشمی از این چشمهای امروزی بشری دیده نمی‌شود، ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت‌پذیر است.

تعالی را ادراک نمی‌کنند، به چه دلیل می‌گویید که «مبصِرین» (بینندگان) نیز او را ادراک نمی‌کنند؟ و این مجموع سؤالها و جوابهای ما بر وجه اوّل است. اما وجه ثانی این است که پیشتر هم بیان کردیم که اگر رؤیت خداوند تعالی ذاتاً ممتنع بود، در آن صورت نفی رؤیت مدح و ثنایی در بر نداشت. بلکه ستایش خداوند از خود هنگامی درست بود که رؤیت او ذاتاً ممکن بود، سپس خداوند تعالی دیدگان را از دیدارش پوشیده داشته بود. با این بیان، کلّ کلام و استدلالهای آنان [معتزله] فرو خواهد ریخت. سپس گوییم غیرممکن است که «نفی» محض سبب حصور مدح و ثنا باشد. چراکه نفی محض و عدم صرف موجب مدح و ثنا نمی‌گردد، و علم به این مسأله علمی ضروری (بدیهی) است. بلکه چون نفی دلیل بر حصول صفت ثابته‌ای از صفات مدح و ثناگردد، گفته می‌شود که این نفی موجب مدح است. مثالش آنکه **لاٰ تَأخُذُهُ سِنَةٌ وَ لانَوْم**، نظر به نفی آن، افادهٔ مدح نمی‌کند. چه جماد را هم خواب و چرت فرا نمی‌گیرد. مگر اینکه بگوییم این نفی در حق باری‌تعالی دلالت بر این دارد که به همهٔ معلومات و همیشه بدون تبدّل و زوال علم دارد. همچنین **و هُوَ یُطْعِمُ و لایُطْعم** (او می‌خوراند و خود نمی‌خورد) دلالت بر این دارد که او قائم به نفس و غنی بالذّات است. چه [اگر خوردن ظاهری مراد باشد] جماد هم چیزی نمی‌خورد.

چون این نکته روشن شد گوییم: **لاٰتُدْرِکُهُ الابْصار** فقط در یک صورت افادهٔ مدح و ثنا می‌کند و آن اینکه بر معنای موجودی که مفید مدح و ثنا باشد دلالت نماید. و این همان است که پیشتر هم اشاره کردیم، یعنی اینکه خداوند تعالی قادر است بر پوشاندن (محجوب داشتن) ابصار و بازداشتن آنها از ادراک و رؤیت خود. با این تقریر این سخن (سخنشان) بر آنان حجّت خواهد شد، نه برای آنان و استدلال معتزله به این آیه از کلّ وجوه ساقط خواهد شد.

بدان که قاضی [عبدالجبّار همدانی] در تفسیرش وجوه دیگری که دلالت بر نفی رؤیت دارد یادکرده، و این وجوه فی‌الحقیقه از محدودهٔ تمسّک به این آیه، و حتی از حوزهٔ علم تفسیر بیرون است، و ژرفکاوی در علم اصول است. اما چون قاضی چنین کاری کرده، گفتار او را نقل می‌کنیم و به آنها پاسخ می‌دهیم. و برای یاران خود (اشاعره) وجوهی را که دلالت بر صحّت رؤیت دارد یاد می‌کنیم.

قاضی به وجوه عقلیه‌ای استنادکرده است از این قرار:

۱. چون حاسّه [=چشم] سالم باشد، و مرئی نیز حاضر باشد و شرایط لازم نیز حاصل گردد ــ از جمله اینکه نه دیده به دیدنی بسیار نزدیک یا از آن بسیار دور باشد، و حجابی در بین نباشد

و مرئی در برابر رائی باشد، یا در حکم برابر ــ با جمع این شرایط، حصول رؤیت واجب است. چه اگر با حصول این امور جایز باشد که رؤیت حاصل نگردد، جایز است که در پیش چشم و گوش ما نیز طبل و شیپورهایی باشد [و به صدا درآمده باشد] و ما آنها را نبینیم و آهنگشان را نشنویم. و این به سفسطه می‌کشد. سپس گویند، با روشن شدن این مقدّمه، گوییم: انتفاء فاصلهٔ بسیار نزدیک و بسیار دور و حجاب و مقابله در حق خداوند ممتنع است. و اگر رؤیت او درست و جایز باشد، تنها مقتضی حصول این رؤیت یکی سلامت حاسّه و دیگری وجود مرئی (خداوند) است و این دو معنی هم‌اکنون حاصل است. پس اگر خداوند چنان است که رؤیت او صحیح (جایز) است، لزوماً باید در همین زمان رؤیت او حاصل گردد. و چون چنین رؤیتی حاصل نمی‌گردد، پی می‌بریم که خداوند نادیدنی (ممتنع‌الرّؤیة) است.

۲. حجّت دوم او این است که هرآنچه مرئی است، لاجرم یا مقابل است یا در حکم مقابل؛ و خداوند تعالی چنین نیست، پس امتناع رؤیتش محرز است.

۳. حجّت سوم قاضی [عبدالجبّار] این است که چگونه اهل بهشت، خداوند را می‌بینند ولی اهل جهنّم نمی‌بینند؟ چه لازم می‌آید که یا خداوند به آنها نزدیک باشد یا در برابر آنان باشد به نحوی که حال آنان (بهشتیان) در قبال خداوند برخلاف حال دوزخیان باشد، و این قول ایجاب می‌کند که خداوند جسم باشد، تا قرب و بعد و حجاب در حقّش جایز باشد.

۴. حجّت چهارم قاضی این است که اگر گویند اهل بهشت او را در همهٔ احوال خود، حتی هنگام جماع و غیره می‌بینند، این قول باطل است. و اگر گویند او را در وقتی می‌بینند و در وقتی نمی‌بینند، این هم باطل است، چه لازم می‌آید که خداوند تعالی یک بار نزدیک و یک بار دور باشد. همچنین از آنجا که رؤیت او بزرگترین لذّات است، لازم است که بهشتیان همواره و تا ابد مشتاق این رؤیت باشند. و چون در بعضی اوقات او را نبینند گرفتار اندوه و دلتنگی شوند و این سزاوار صفات و احوال بهشتیان نیست. این مجموعهٔ گفتار او در تفسیرش است. باید دانست که این وجوه در غایت ضعف است.

وجه اول: در پاسخ باید گفت که گیریم رؤیت اجسام و اعراض، هنگام سلامت حاسّه (چشم) و حضور مرئی و حصول سایر شرایط، واجب است، در این صورت چرا می‌گویید که از این شرایط لازم می‌آید که رؤیت خداوند تعالی هنگام سلامت حاسّه و وجود مرئی و صحّت رؤیت او واجب باشد؟ مگر نمی‌دانید که ذات حق‌تعالی با ذوات دیگر فرق دارد؟ و از ثبوت یک حکم دربارهٔ یک چیز، ثبوت همان حکم یا نظیرش در حق آنچه مخالف اوست و با او فرق دارد،

برنمی‌آید. و جای شگفتی است که معتزله از گذشته تا حال، به این دلیل استناد و اعتماد کرده‌اند، حال آنکه ادّعای هوش و هنر کامل در حقّ خود دارند و هیچ کس از آنان از این مسأله و رکاکت این سخن آگاه نشده است.

اما وجه دوم: در پاسخ او گوییم نزاع بین ما و شما در این است که آیا موجودی که مختصّ به مکان و جهت نیست رؤیتش جایز است یا نه؟ حال می‌گویید علم به امتناع رؤیت این موجود که متّصف به چنین صفتی است، علمی بدیهی است یا استدلالی؟ قول اوّل باطل است، چه اگر علم به این مسأله (امتناع رؤیت) بدیهی بود در مورد آن بین خردمندان اختلافی رخ نمی‌داد. همچنین اگر این علم بدیهی بود، پرداختن به ذکر دلیل عبث بود، و ایشان [معتزله] استدلال را رها می‌کردند و به ادّعای بداهت اکتفا می‌کردند. اما اگر قول دوم را بگیرید، این سخنتان که می‌گویید مرئی باید مقابل یا در حکم مقابل باشد، همانا اعادهٔ عین دعوی است. چه حاصل کلام این است که می‌گویید دلیل بر اینکه آنچه مقابل و در حکم مقابل نباشد، رؤیتش جایز نیست، این است که آنچه مرئی است باید مقابل یا در حکم مقابل باشد. و پیداست که این سخن فایده‌ای جز اعادهٔ دعوی ندارد.

اما وجه سوم: در پاسخ او گوییم چرا جایز نیست که بگوییم اهل بهشت خداوند را می‌بینند و اهل جهنّم نمی‌بینند؟ و این به قول شما نه از جهت قرب و بعد است، بلکه از آن جهت است که خداوند تعالی رؤیت را در دیدگان اهل بهشت می‌آفریند و در دیدگان اهل جهنّم نمی‌آفریند. و اگر در ابطال این سخن، سر از آنجا درآورید که بگویید تجویز این امر (دیدن اهل بهشت و ندیدن اهل جهنّم) به تجویز [سفسطه‌آمیز] این امر می‌کشد که در پیش چشم و گوش ما طبل و شیپورهایی باشد و ما آنها را نبینیم و صداشان را نشنویم، این به طریقهٔ اول از حجتهای شما باز می‌گردد که پاسخش داده شد.

اما وجه چهارم: چرا جایز نباشد که بگوییم مؤمنان، خداوند تعالی را گاهی می‌بینند و گاهی نمی‌بینند. اما اینکه می‌گویید این امر ایجاب می‌کند که خداوند تعالی گاهی دور و گاهی نزدیک باشد، در پاسخ باید گفت: این بازگشت به همان حرف است که دیدن جز در شرایط مذکوره حاصل نمی‌گردد، و برمی‌گردد به طریقهٔ اول و پاسخش داده شد. اما در پاسخ قول دیگر که می‌گویید رؤیت الهی بزرگترین لذّات است، باید گفت اگر هم چنین باشد، بعید نیست که بگوییم بهشتیان در بعضی حالات ــ و نه در همه حال ــ خواهش دیدار الهی را دارند. به این دلیل که سایر لذّات بهشت و منافعش، خوش و مطبوع است، ولی اهل بهشت گاهی به آنها می‌پردازند و

گاهی نمی‌پردازند، در مورد رؤیت هم همین‌طور است. و این پایان سخن ما در پاسخ به وجوهی است که در این زمینه از قاضی نقل شد.

در بیان وجوه حجّتهای دالّه بر اینکه مؤمنان خداوند تعالی را می‌بینند و ما آنها را برمی‌شماریم و شرح و تقریر آنها را به مواضع مناسب دیگر احاله می‌دهیم:

۱) موسی علیه‌السّلام از خداوند طلب دیدارکرد، و این دلیل بر جواز رؤیت اللّٰه دارد. ۲) خداوند تعالی رؤیت را بر استقرارکوه در محلّ خود معلّق ساخت و فرمود: **فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی** و استقرارکوه در محل خود جایز است، و معلّق بر جایز نیز جایز است. و شرح این دو دلیل ان شاء اللّٰه در سورهٔ اعراف خواهد آمد. ۳) تمسّک به قول خداوند: **لاتُدْرِکُهُ الأبصار** که وجوهی از آن را بیان کردیم. ۴) تمسّک به قول خداوند: **لِلّذینَ اَحْسَنُوا الْحُسْنیٰ و زیادَة** که شرحش در تفسیر سورهٔ یونس آمده است. ۵) تمسّک به قول خداوند: **فَمن کانَ یرجو لقاء رَبّه** و همین‌طور به جمیع آیات که سخن از لقاء الهی می‌گویند و بارها در این تفسیر به آن پرداخته‌ایم. ۶) تمسّک به قول خداوند: **و اذا رأَیت ثَمَّ رأَیت نعیماً و مُلْکاً کبیرا**. چه در یکی از قراآت این آیه به جای مُلْکاً، مَلِکاً (به فتح میم وکسر لام) آمده و مسلمانان اجماع دارند که این مَلِک کسی جز خداوند تعالی نیست. و در نظر من تمّسک به این آیه قوی‌تر از تمسّک به آیات غیر آن است. ۷) تمسّک به قول خداوند: **کَلّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِم یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون** و تخصیص کفّار و محجوب بودن از خداوند دلالت بر این دارد که مؤمنان از دیدن خداوند محجوب نیستند. ۸) تمسّک به قول خداوند: **وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً اُخْریٰ عِندَ سَدْرَةِ الْمُنْتَهیٰ**، و تقریر این حجّت در تفسیر سورهٔ نجم خواهد آمد. ۹)گرایش و علاقه به معرفت خداوند به کاملترین وجوهش در دلهای پاک سرشته است، و کاملترین طرق معرفت همانا رؤیت است. پس باید که دیدار خداوند مطلوب هر کسی باشد، و چون این نکته ثابت شد، باید با نظر به قول خداوند: **و لَکُم فیها ما تَشْتَهی اَنْفُسُکم** (فصّلت، ۳۱) (=و در بهشت هرآنچه دلتان بخواهد هست) نسبت به حصول آن قطع داشته باشیم. ۱۰) همچنین **إنَّ الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلوا الصّالِحاتِ کانَتْ لَهُم جَنّاتِ الفِردَوْسَ نُزُلاً** (کهف، ۱۰۷) (و جنات‌الفردوس ــ عالیترین درجات بهشت ــ روزی یا پیشکش مؤمنان و نیکوکاران است). این آیه دلالت بر این دارد که خداوند تعالی جمیع جنّات فردوس را پیشکش مؤمنان قرار داده است. و اکتفا به پیشکش جایز نیست، بلکه می‌باید در پی این پیشکش تشریف اعظم که برتر از این پیشکش است حاصل گردد و آن جز رؤیت الهی نیست. ۱۱) حجت یازدهم این قول خداوند است: **وُجوه یَوْمَئِذٍ ناضِرة اِلیٰ رَبِّها ناظِرة** و تقریر هریک از این وجوه در این کتاب در

موضع مناسب هریک خواهد آمد. اما اخبار مربوط به رؤیت بسیار است، از جمله حدیث مشهور: «**سترون ربَّکم کما ترون القمَر لیلةَ البدر، لاتضامون فی رؤیته**» (بزودی پروردگارتان را خواهید دید، همچنانکه ماه را در شب چهاردهم می‌بینید و در رؤیت او ظلم و زحمتی ــ از این نظر که کسی مانع کسی بشود یا مؤمن مستحقی محروم بماند ــ پیش نخواهد آمد). بدان که این تشبیه در مورد همانند نمودن رؤیت الهی به رؤیت ماه از نظر روشنی و وضوح است، نه تشبیه مرئی [یعنی خداوند به ماه]. همچنین جمهور مسلمانان اتفاق دارند که رسول اکرم(ص) در تفسیر این آیهٔ قرآن: **لِلَّذین اَحْسَنوا الْحُسنیٰ و زیادَة** فرمود: **الحسنی** بهشت است و **زیادة** نظر به وجه‌اللّٰه. همچنین صحابه، رضی‌اللّٰه عنهم، در این مسأله اختلاف داشتند که آیا نبی اکرم(ص) در شب معراج، خداوند را دیده است یا نه. و هیچکدام از آنان، دیگری را به جهت این قول (قول به رؤیت) تکفیر نکرد یا به او نسبت بدعت و ضلالت نداد. و این خود دلالت دارد بر اینکه آنان (صحابه) بر این امر اجماع داشتند که دیدن خداوند امتناع عقلی ندارد. این تمامی سخن ما در سمعیّات مسأله رؤیت الهی بود[1].

---

۱. *التفسیر الکبیر*، ج ۱۳، صص ۱۲۶ـ۱۳۲.

تفسیر بیضاوی

تفسیر بیضاوی یا *انوارالتنزیل و اسرارالتأویل* تألیف قاضی عبداللّه‌بن عمر بیضاوی از حکما و متکلّمان و مفسّران و فقهای برجستهٔ ایران در عصر مغول است. در بیضای فارس به دنیا آمد. نام او در واقع منسوب به همین ناحیه است. چندی در شیراز و چندی در تبریز، منصب قضا و قاضی‌القضاتی داشته است. در اواخر قرن هفتم درگذشته است. بعضی منابع، تاریخ وفات او را ۶۸۵ و بعضی ۶۹۱ هجری یاد کرده‌اند. او در تبریز درگذشت و در قبرستان چرنداب مدفون است.

قاضی بیضاوی در زمینهٔ اغلب علوم عقلی و نقلی تألیفاتی دارد. مهمترین آثار او عبارتند از: *طوالع الانوار و مطالع الانظار* در علم کلام و *منهاج الوصول* در علم اصول. مهمترین اثر او تفسیرش *انوارالتّنزیل و أسرار التّأویل* است که به اتّفاق آراء اهل نظر، در میان تفاسیر کم‌حجم قرآن‌کریم، از همه محقّقانه‌تر است و از زمان تألیف، مدار درس و بحث قرار گرفته و علاوه بر آن که در شرق اسلامی جزو کتب درسی پرمراجعهٔ حوزه‌های علمیّه بوده، در غرب و جهان شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی نیز مورد توجّه و بهترین مرجع اسلام‌شناسان است.

بیضاوی در مقدّمهٔ کوتاهی که بر تفسیرش نوشته است می‌گوید: «گرانمایه‌ترین و شریف‌ترین علوم، علم تفسیر است که رأس و رئیس همهٔ علوم دینی و اساس قواعد شرع است و سزاوار نیست که کسی به آن دست یازد و به بحث در این مقام بپردازد، مگر آن که در اصول و فروع معارف دینی، یَدِ طولیٰ داشته باشد و در علم عربیّت و فنون ادبیّت سرآمد باشد. و من از دیرباز در دل داشتم که در این فنّ کتابی بنگارم که چکیدهٔ زلال اندیشهٔ بزرگان صحابه و تابعین و سلف صالح باشد، مشتمل بر نکات ارزنده و لطایف و ظرایفی که خود و دیگران از افاضل

متأخّران و بزرگان محقّقان استنباط کرده‌ایم، و از چهرهٔ قراآت مربوط و منقول از امامان هشت‌گانهٔ معروف و قرائت‌های شاذّ و نادر منسوب به قرّاء معتبر نقاب برگیرد؛ امّا کمبود بضاعتم مرا از اقدام و نیل به این مرام بازمی‌داشت، تا در دلم افتاد که توفیق و خیر از خداوند بطلبم و آستین همّت بالا بزنم و آرزوی دیرین را جامهٔ عمل بپوشانم و در خاطرم آمد که نام آن را پس از اتمام، *انوارالتّنزیل و اسرارالتّأویل* بگذارم».

حاجی خلیفه در *کشف الظّنون* مقالهٔ مفصّلی دربارهٔ *انوارالتّنزیل* دارد و بیش از چهل حاشیه و تعلیقه بر آن یادکرده است و در آن میان، حاشیهٔ محیی‌الدّین محمّد، معروف به شیخ‌زاده و قوجوی را پرفایده‌تر و آسان‌فهم‌تر از همه معرّفی کرده است؛ و دربارهٔ تفسیر می‌نویسد: «تفسیری است عظیم‌الشّأن و بی‌نیاز از معرّفی. در این اثر آنچه را که مربوط به إعراب و معانی و بیان است، از *کشّاف* زمخشری و آنچه را که مربوط به حکمت و کلام است از *تفسیر کبیر* فخر رازی و آنچه را مربوط به اشتقاق و غوامض حقایق و لطایف اشارات است، از تفسیر راغب اصفهانی گرد آورده و بازیافته‌ها و باریک‌اندیشی‌های خود را نیز بر آن افزوده است».

بعضی ویژگی‌های *تفسیر بیضاوی*:

۱. بسیار موجز است، و بدون حاشیه‌روی یا دورپروازی به تبیین معنای آیات می‌پردازد. بحث‌های زبانی و دستورزبانی‌اش هم کوتاه و پرمغز است.

۲. متعرّض مسائل کلامی هم می‌شود. نظرگاه بیضاوی، اشعری اعتدالی است. مباحث اعتزالی *تفسیر کشّاف* را که منبع اساسی اوست یا حذف می‌کند، یا به کوتاهی طرح و سپس رد می‌کند.

۳. به مباحث و مسائل فقهی نیز با احاطه و اشراف تامّ می‌پردازد. مکتب فقهی او مذهب شافعی است.

۴. بیضاوی برای عقل و بحث‌های عقلی، بیش از سایر اشاعره ارزش قائل است، و از این نظر تابع و تحت تأثیر منبع دیگرش، یعنی *تفسیر کبیر* فخر رازی است.

۵. به اختلاف قراآت و داوری دربارهٔ آنها نیز می‌پردازد.

۶. با آن که تفسیر نقلی یا روایی نیست، یعنی به احادیث کمتر پرداخته است، ولی از اسرائیلیّات خالی نیست.

۷. در پایان هر سوره، احادیثی در فضل و فضیلت و ثواب قرائت آن دارد که غالباً مقتبس از *کشّاف* یا *تفسیر کبیر* است. بعضی از محقّقان، این‌گونه احادیث را معتبر نمی‌دانند. ولی نظایر این‌گونه احادیث، در میان احادیث تفسیری و تفسیرهای شیعه بسیار است.

دربارهٔ تفسیر سید احمدخان
(تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان)

سیداحمدخان‌بن محمد متقی خان در سال ۱۸۲۸م برابر با ۱۲۳۲ق در دهلی به دنیا آمد. یک‌چند به عنوان بایگان در دادگاه جنایی حکومت استعمارگر انگلیسی در هند، به خدمت مشغول شد. در یک شورش انقلابی که هندیان به جان انگلیسیها افتادند در خاموش کردن مسالمت‌آمیز آن شورش به نفع انگلیسیها کوشید. البته از رعایت نفع و رفاه حال مسلمانان هند نیز هرگز غافل نبود. به خاطر این خدمت و تلقی محترمانه‌ای که از انگلیسها داشت، به اخذ مقرری سالانه و سپس دریافت لقب «سر» (شوالیه) از دولت انگلیس نایل شد. در پنجاه و دو سالگی که دو فرزندش را برای ادامهٔ تحصیلات به انگلستان برد، این سفر و از نزدیک دیدن ترقیات شگرف اروپاییها، اندیشهٔ او را در مهم شمردن تعلیم و تربیت ریشه‌دارترکرد. در بازگشت یک انجمن علمی و ادبی و یک دانشگاه به سبک دانشگاههای اروپایی در علیگره تأسیس کرد و با مخالفت بسیاری روبه‌رو شد. ولی اقدام او یک گام اصلاحی قابل توجه بود و بر محور آن دانشگاه و فارغ‌التحصیلان آن، یک گرایش فکری پیشتاز پدید آمد.

دیگر از اقدامات او، برقراری یک کنگرهٔ سالانه با شرکت زعمای هند بود که خود به مدت پنج سال متوالی ریاست آن را عهده‌دار بود. در این کنگره، همیاری بین مسلمانان و همفکری در راه اصلاح دین و دنیای آنان، محور اصلی بحثها بود[1]. آراء و عقاید بدیع و غالباً بدعت‌آمیز سید احمدخان و تأویل وحی و معجزه و دعا و چون و چرا در بسیاری از مبانی اسلام از کتاب و

---

۱. برای اطلاع بیشتر از زندگی سیداحمدخان ← احمد امین، *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث* (القاهرة، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۶۵، صص ۱۲۰ـ۱۳۸).

سنت و تأویلات دلیل‌تراشانه و خردپردازانه از اصول و فروع دین بعمل آوردن، بسیاری از مسلمانان سخت‌کیش و درست‌اعتقاد را به مخالفت با او واداشته بود. معروفترین حریف مخالف سیداحمدخان، سید جمال‌الدین اسدآبادی بود که در ایام تبعیدش به هند با سیداحمد و مقالات او مواجه شده بود، و او را دهری می‌خواند، و در رد افکار بدعت‌آمیز و بی‌محابای او به زبان و قلم می‌کوشید.

گرایش و نگرش سیاسی و بسیار محافظه‌کارانهٔ سیداحمدخان، متناقض و بی‌انسجام بود. از یک سو با عزمی جزم از کشیده شدن به عرصهٔ سیاست پرهیز داشت و شعار او «آموزش، آموزش، آموزش» بود و این عزم او به کناره گرفتن از نهضتهای سیاسی غالباً مورد سوء‌تعبیر و تمسخر واقع شده و نشانهٔ ارتجاع او قلمداد شده است. از سوی دیگر در این تردید نیست که سیداحمدخان، دست‌آموز سیاست مزورانهٔ انگلیس بوده است. توصیهٔ سیاسی مهم و مترقی سیداحمدخان این بود که مانع از حل شدن جامعهٔ مسلمانان در ناسیونالیسم هندو بشود که سرانجام به انقسام شبه قارهٔ هند، به دو منطقهٔ هندو و مسلمان‌نشین منتهی شد.

به عقیدهٔ او جامعهٔ اسلامی نمی‌تواند با فداکردن هویت تاریخی خود در محراب ناسیونالیسم که هیچ‌گونه تعلّق خاطر به آن ندارد، سر وفاق داشته باشد. رایج‌ترین ترجیع‌بند نطقها و نوشته‌های سیداحمدخان این بود که می‌گفت: «مسلمانان با تمسک به ذیل اسلام، خود یک امت واحده‌اند» اما این تمسک به ذیل اسلام، در عمل سر از توسل به صدر انگلیس درمی‌آورد. تصور نمی‌رود که عنوان پرافتخار «سر» (شوالیه) از انگلیسیها که در سال ۱۳۰۵ ق / ۱۸۸۸ م به سیداحمدخان دادند، در جهت تحکیم مبانی اسلام و تحقق امت واحدهٔ اسلامی بوده باشد.

شمه‌ای از عقاید و افکار سیداحمدخان[1]

می‌توان گفت نگرش سیداحمدخان شباهت تام و تمامی به فیلسوفان یا روشنفکران دیندار عصر عقل یا روشنفکران قرن هجدهمی اروپا داشت که غالباً دئیست (قائل به وجود خدا، با ایمانی که تابع عقل است، نه وحی و دین) بودند. به تعبیر دیگر او، یک اصالت عقلی اصالت علم‌گرا است.

سیداحمدخان که اوج‌گرایی کار و بار علم و حضیض‌گرایی کار و بار دین را در اروپای معاصر خود از دور و نزدیک دیده و شنیده و خوانده بود، گویی به این نتیجه رسیده بود که چاره از دو

---

۱. در نگارش این بخش، از دو فصل کتاب *تاریخ فلسفهٔ اسلام*، ویراستهٔ م.م. شریف سود جسته‌ایم.

بیرون نیست: یا باید دست از دین شست یا باید عقل‌گرا و علم‌گرا شد و حتی‌المقدور برای تبیین و توجیه اصول و فروع شریعت، از عقل و علم دلیل آورد و هرآنچه را که در پیمانهٔ این دو نمی‌گنجد منکر شد، یا اگر ممکن باشد تأویل کرد. می‌توان گفت که سیداحمدخان معتقد و مطمئن بود که حقیقت و حقانیت اسلام ابدی است ولی این حقانیت و ابدیت فقط به شرط تعبیر روزپسند و انطباق مداوم حقایق دین با دقایق علم و معرفت، و عقل و منطق، قابل حصول است و به شرط این انطباق، وی تعارض و تضادی بین عقل و وحی یا علم و دین نمی‌دید. یعنی در واقع همهٔ تعارضها را به نفع علم و عقل و به زیان دین و وحی حل کرده بود.

به نظر سر سیداحمدخان، تفاوت کیفی‌ای بین عقل و وحی وجود ندارد. سیداحمدخان این نظر متکلمان را به‌کلی رد می‌کند که به مرتبهٔ نبوت رسیدن انبیا را صرفاً موکول به اراده و مشیت خداوند می‌دانند. به عقیدهٔ او، نبوت یک ملکهٔ طبیعی خاص، نظیر سایر قوای بشری است که به هنگام اقتضای وقت و محیط شکوفا می‌شود، چنانکه میوه و گل درختان به موقع خویش می‌شکفند و می‌رسند. همچنین تعبیر عرفی نزول وحی را نیز رد می‌کند. به عقیدهٔ او هیچ میانجی‌ای میان خداوند و پیامبر نیست. در واقع او ابتدا، وحی و نزول وحی را مکانیکی می‌کند و سپس این تعبیر مکانیکی را رد می‌کند. و آن را با شاه و ایلچی، تمثیل و قیاس می‌کند که آسان‌تر بتوان ردکرد. به نظر او پیامبر، یعنی پیامبر(ص) وحی را مستقیماً از خداوند دریافت می‌کند. جبرئیل فی‌الواقع جلوهٔ مجازی و کنایی قوه یا ملکهٔ پیامبری است. به نظر او، وحی چیزی نیست که از بیرون به پیامبر برسد، بلکه همانا فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری او است. در واقع وحی، بازتاب ژرفنای درون انسان است به هنگام تماس با حق، و حقیقتی است که با آن می‌زید، می‌جنبد، و به کمک آن موجودیت می‌یابد. سیداحمدخان برای تأیید این نظریه، به این واقعیت که قرآن نه به یکباره بلکه بتدریج و تنجیم، و اقتضای موقعیت بر پیامبر(ص) نازل شده استناد می‌کرد.

وی معتقد بود که قوهٔ نبوت بدون استثنا و تبعیض در همهٔ انسانها هست، اگرچه ممکن است درجاتش فرق داشته باشد. همهٔ انسانها در معرض وحی و الهام الهی واقعند. کنه وجود و ژرفنای دل آدمی همیشه در معرض ندای معنوی یا روحانی‌ای هست و به همین جهت است که انسان می‌تواند از میان حجابهای طبیعت، راه خود را به سوی خداوند بگشاید.

سیداحمدخان در نتیجهٔ همین بینش دئیستی (= خداشناسانهٔ طبیعی)اش از ذات خداوند و ارتباط او با جهان بود که امکان وقوع معجزه و تأثیر دعا را انکار می‌کرد. او معجزه را به عنوان

نقض یا خرق قوانین طبیعت نمی‌پذیرد چراکه به قول و قرار و وعدهٔ عملی خداوند است که آن را چنانکه هست و رخ می‌دهد مقرر داشته است. اگر بگوییم فلان رخداد طبیعی به نحو دیگری رخ خواهد داد خداوند را متهم به خلف وعده کرده‌ایم که جایز نیست. همچنین می‌گفت من معجزات را نه از آن جهت که خلاف عقل است انکار می‌کنم، بلکه از این جهت که قرآن، وقوع حوادث یا واقعه‌هایی راکه برخلاف قوانین و نوامیس طبیعی یا جریان عادی امور و اشیا باشند تأیید نمی‌کند.

سیداحمدخان با همین شیوه، تأثیر دعا را نیز به آن‌صورت که عرف مؤمنان قایل است رد می‌کند. قوانین طبیعت، تخطی‌ناپذیر است و هیچ چیز نمی‌تواند آنها را تغییر دهد. حتی خداوند هم نمی‌تواند برخلاف آنها،کاری صورت دهد. به عقیدهٔ او فایدهٔ دعا را نباید با استجابت یا رد آن از جانب خداوند سنجید، چه اصولاً چنین رد و قبولی معنی ندارد، بلکه تأثیر آن همانا اثر روحی است که بر اشخاص وارد شده و رنج و اضطرابهای ناشی از وقایع ناگوار زندگی صاحب دعا را تخفیف می‌دهد. تلقی سیداحمدخان از دعا، نه با ادب شرع و نه با وجدان دینی سازگار است. چه نیایش، اعم از اینکه مستجاب شود یا نشود، روح همهٔ ادیان بویژه اسلام است. در قرآن داریم: **قل مایعبؤابکم ربی لولا دعاؤکم** (اگر دعایتان نباشد، چه ارج نهد خداوند شما را. آیهٔ آخر سورهٔ فرقان). استجابت دعا را نیز با هر تعبیری که داشته باشد به صورت وقایع واقعی و محسوس و مشهود، در طول تاریخ ادیان، هزاران هزار نفر شهادت داده‌اند. موارد عدم استجابت مهم نیست و ناقض موارد استجابت، و حکم کلی نمی‌شود.

سیداحمدخان کوشیده است که ظهور انسان را بر روی خاک به عنوان واقعه‌ای ویژه در طی یک روند تکامل طولانی و سخت‌کوشانه توجیه کند، اگرچه خداوند را سلسله‌جنبان این روند می‌داند که کلمهٔ خلّاقهٔ «کن» را اداکرده است. این قول به آرای مصلحان دیگر هم از جمله طنطاوی جوهری و آیت‌الله طالقانی نزدیک است و قبولش مستلزم انکار ضروریات یا ترک اولای شرعی نیست.

کلمهٔ ملک (فرشته) به نظر او، بیانگر قدرت بی‌منتهای خداوند و همانا قوای طبیعی، نظیر آب و باد و ابر است. چنانکه تصریحاً می‌گوید: صلابت کوهها، روانی آب، نیروی رشد گیاهان، قوهٔ جذب و دفع الکتریسیته، و خلاصه همهٔ نیروهایی که ما در اشیای گوناگون جهان جلوه‌گر می‌یابیم با کلمهٔ ملک بیان شده است. به همین ترتیب شیطان به نظر او موجودی نیست که وجود خارجی و موجودیتی بیرون از ما داشته باشد، بلکه نشانگر قوای شریرهٔ موجود در جهان است.

سیداحمدخان وجود روح را باور دارد و آن را جاوید می‌داند و به معاد جسمانی - روحانی معتقد است اما بهشت و دوزخ را که در قرآن با تعابیر محسوس و مادی بیان شده، صرفاً استعاره و تمثیل از احوال روحی در حیات اخروی می‌داند. به نظر او محال است حقیقت چیزهای ماورای حسی با کلمات بیان شود، حتی اگر آن کلمات، کلام الهی باشد.

سیداحمدخان مدافع این نظر بود که باب اجتهاد باید به روی کسانی که صاحب صلاحیت‌اند باز باشد چراکه از این طریق می‌توان مسائل مستحدث عرفی و شرعی را با رعایت شرایط زمانه، بازاندیشی کرد و تفسیر و برداشت تازه‌ای از آنها بعمل آورد.

وی حدیث یعنی سنت را به عنوان یک منبع موثق و یکی از ادلهٔ استنباط احکام نمی‌پذیرفت و عندالاقتضا فقط احادیثی را که با روح و نص قرآن موافق بود قبول داشت. چنانکه به قول ابن‌تیمیه اشاره می‌کرد که می‌گوید: صحیح منقول با صریح معقول موافقت دارد. همچنین بین احادیثی که با شرعیات و احکام تشریعی سر و کار دارد، و احادیث دیگر فرق می‌گذاشت و این دسته از احادیث را لازم‌الاتباع نمی‌دانست.

سیداحمدخان از هیچ‌یک از تفاسیر متعددی که بر قرآن نوشته‌اند خشنود نبود و آنها را آکنده از افسانه‌های موهوم و شرح و وصف معجزات ادعایی می‌دانست و به بسیاری از مفسران قدیم ایراد می‌گرفت که در تفسیر قصص فقط به بعضی وقایع تاریخی اشاره می‌کرده‌اند که فهم آن آیات منوط به شناخت آن وقایع است. در نتیجه اعتبار و اطلاق کلی و ابدی آیات قرآن را در پای محراب تحقیقات و تتبعات متکلفانهٔ تاریخی قربانی می‌کردند. نیز به نظر او تفسیر قرآن بر پایهٔ احادیث که خود قطعیت صدور و حجیت آنها مسلم نیست، بهترین شیوهٔ رهیافت به این کتاب مقدس نیست.

تفسیر سیداحمدخان

تفسیر سیداحمدخان، *تفسیرالقرآن و هوالهدی و الفرقان* نام دارد که ۱۶ سورهٔ اول قرآن (تا سورهٔ نحل) را در بر می‌گیرد.

بالژون در کتاب خود که تاریخ تحلیلی تفسیر از ۱۸۸۰ تا ۱۹۶۰ و در واقع به گفتهٔ خودش تکمله‌ای بر اثر معروف گلدزیهر به نام *مذاهب التفسیر الاسلامی* (ترجمه به عربی از عبدالحلیم النجار، مصر، مکتبةالخانجی، ۱۹۵۵) است تفسیر سیداحمدخان را سرآغاز واقعی و آگاهانهٔ

تفسیرنویسی قرآن می‌شمارد[1]. سیداحمدخان راجع به تفاسیر قدما و دلایل روی آوردن به تفسیر و روش و نگرش تفسیرنویسی خود چنین می‌گوید:

... من در ایامی که برای بیداری مسلمانان مجاهدت می‌کردم و به بسط و نشر علوم جدیده می‌پرداختم قهراً بدین خیال افتادم که ببینم آیا حقیقتاً این علوم همان‌طور که می‌گویند مخالف با دیانت اسلام و قرآن است؟ بالأخره (برای اینکه تحقیقاً به این نکته راه یافته باشم) مدتها صرف وقت‌کرده، کتب تفاسیر را تا آنجایی که مقدورم بود بررسی کرده و از مطالب آنها آگاه شدم و حقیقت این است که من در پایان امر به استثنای یک رشته مطالبی که مربوط به علم است چیزی در این کتب نیافتم مگر یک رشته روایات ضعیف و موضوع یا قصه‌های بی‌اساس که (اغلب) از سرچشمهٔ یهود و قصص آنها آب گرفته‌اند. سپس من به کتب اصول تفسیر مراجعه‌کرده مدتی به مطالعه و بررسی آنها پرداختم که شاید در این کتب، اصولی که مأخذ آن قرآن باشد و یا یک اصل که نشود در آن خدشه نمود به دست بیاورم ولی مع‌التأسف در آن کتب هم جز بیان اقسام علوم مندرجه در قرآن یا از مباحث متعلقه به الفاظ و بیان و اختلاف تفاسیر، خاصه راجع به مکی و مدنی و صیفی و شتایی، یومی و لیلی بودن آیات و حروف و کلمات آن یا بحث از مجاز و مانند آن چیزی به نظرم نیامد که بشود از آن، مشکلاتی راکه در پیش است حل نمود. من در آخر به مطالعه و بررسی خود قرآن مجید پرداخته مدتی در اطراف آن بنای غور و خوض را گذاشتم و گفتم که (به مفاد آفتاب آمد دلیل آفتاب) باید از خود قرآن فهمید که نظامات آن روی چه اصولی قرار گرفته است تا بعد از چندی به توفیقات الهی پی به این نکته برده و تحقیقاً دانستم که اسلام مطابق اصول مستخرجه از قرآن هیچ نوع مخالفتی با هیچ‌یک از رشته‌های علوم جدید ندارد و اینک براستی می‌گویم که من شاگرد دبستان قرآن عظیمم...[2]

در مقدمه و متن تفسیر سیداحمدخان به چنان علم‌زدگیها و خرق اجماعها و انکار ضرورتها

---

1. Johannes Marinus Simon Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* 1880-1960 (Leiden, Brill, 1961).

۲. سیداحمدخان هندی، *تفسیرالقرآن و هوالهدی والفرقان*، ترجمهٔ سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی، جلد اول (تهران، علمی، بی‌تا)، صفحات ی ـ یا.

برمی‌خوریم که به خیال خودش به ضرب آنها از قرآن خرافت‌زدایی کرده و آن را به زیور علم و عقل اواخر قرن نوزدهم آراسته است. ساده‌ترین تفسیر به رأی غیرمجاز و خارق اجماع سر سیداحمدخان این است:

وحی آن را گویند که از خدا به پیغمبر القا می‌شود و اما آن چگونه القا می‌شود؟ قدمای مفسرین شرحی که در بیان آن نگاشته‌اند قابل قبول نیست چه آنها خدا و رسول را مانند یک سلطان و وزیر و وحی را به مثابهٔ کلام یا حکم و یا پیغام آن سلطان تصور نموده‌اند که به وزیرش ابلاغ می‌کند و نیز جبرئیل یک فرشتهٔ مجسم را یکنفر ایلچی یا پیغام‌رسان بین پادشاه که خدا باشد و وزیر یعنی رسول او قرار داده‌اند[1].

بعد قول یکی از بزرگترین متکلمان اسلام و مفسران قرآن امام فخر رازی را طرح و جرح می‌کند و می‌گوید امثال این قولهاست که «در عصر حاضر یک عده به آن می‌خندند و قرآن و مذهب اسلام را (عیاذاً باللّه) مثل همان تقریر و بیان، جزو موهومات خیال می‌کنند». سپس در دنبالهٔ کلام سرّ سویدای دل خود را چنین آشکار می‌سازد:

باید دانست که رابطهٔ بین خدا و شخص نبی، همین ملکهٔ قدسی نبوت است که آن را ناموس اکبر و به‌اصطلاح شرع، جبرئیل می‌نامند. آری، قلب پاک نبی است که آینهٔ سراپانمای حق و مظهر تجلیات ربانی می‌باشد و همان قلب نورانی او ایلچی یا قاصدی است که پیغام نزد خدا می‌برد و پیغام از خدا گرفته برمی‌گردد [در واقع سیداحمدخان می‌خواهد بگوید این پیغمبر است که به خدا، وحی می‌فرستد]. و این همان شیء مجسمی است که اصوات کلمات خدا از آن خارج می‌گردد و همان خودگوشی است که کلام بی‌حرف و صوت خدا را می‌شنود، از خود دل او که عرش الهی است وحی، مانند فواره جوشش می‌کند و بعد بر خود او نازل می‌گردد، در آینهٔ دلش عکس آن می‌افتد که خودش آن را الهام می‌گوید، از بیرون کسی صدا نمی‌کند بلکه خود (که در آن حین به تمام معنی، فانی در حق است) از سویدای قلبش صدا می‌کند و خودش هم سخن می‌گوید: **و ماینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی**.

---

۱. همان اثر، صص ۳۱ـ۳۲.

بر یک‌چنین دلی واردات و حالاتی می‌گذرد و آن‌هم به مقتضای فطرت انسانی و تمام آن پایبند قانون لایتخلف و ناموس فطرتی می‌باشد که خدا خود در انسان قرار داده است. او کلام نفسی خود را طوری با گوشهای ظاهری می‌شنود که گویی با او کسی سخن می‌گوید و نیز با چشمان ظاهری، طوری خود را مشاهده می‌کند که مثل اینکه کسی جلوی او ایستاده است[1].

سیداحمدخان چه میان‌بر سنگلاخی برای رسیدن به مقصد خود که به اصطلاح رازگشایی و ماوراءالطبیعه‌زدایی از وحی است، انتخاب کرده است. معجون او، آمیزه‌ای از اصطلاحات هضم‌نشدهٔ عرفان و دلیل‌تراشیهای مستشرق‌پسندانه است. اگر بعضی تعارفات ظاهری را از تعبیر او کنار بگذاریم این وحی با الهامات عادی بشری از آنگونه که مثلاً به حافظ و مولوی دست می‌داده، چه فرقی دارد؟ و این سیداحمدخان همان کسی است که چند صفحه پیشتر از این، در مقدمهٔ تفسیرش می‌گوید:

و اما اینکه بعضی‌ها گفته‌اند که بر پیغمبر، صرف معانی و مضامین قرآن القا شده لیکن الفاظ و عبارات آن از خود آن حضرت است که در زبان عربی که زبان خودش بوده بیان فرموده است، من جداً با آن مخالف می‌باشم... شاه ولی‌الله در زیر عنوان تدلی می‌گوید که قرآن فقط مضامین و معانی آن بر قلب پیغمبر نازل شده و بعد خودش آنها را در مقام تعلیم و تفهیم عباد چون زبانش عربی بود بدین عبارات و الفاظ بیان فرموده است. ولی این قول فاضل مشارالیه مخالف با نقل و عقل هر دو هست چه اولاً در خود قرآن درج است که **و انه لتنزیل من رب العالمین. نزل به‌الروح الامین. علی قلبک لتکون من المنذرین. بلسان عربی مبین** (سورهٔ شعرا، ۱۹۲ـ۱۹۴) و مورد دیگر فرموده است: **انا انزلنا قراناً عربیاً لعلکم تعقلون** (سورهٔ یوسف، آیهٔ ۳) و از این ظاهر و هویداست که نزول قرآن بر قلب آن حضرت در زبان عربی بوده است نه اینکه صرف معانی بر وی القا شده و قوالب و الفاظ از خود آن حضرت باشد[2].

واقعاً منطق غریبی است. گویی سیداحمدخان می‌خواهد بگوید افترا و تأویلات پیچاپیچ

---

۱. همان اثر، ص ۳۵.

۲. همان اثر، صفحات یب ـ یج.

افتراگونه، باید صد درصد باشد و اگر کمتر باشد (مثل قول شاه ولی‌الله دهلوی) قبول نیست. باز هم جالب توجّه است که سیداحمدخان با تأویل خودش، وحی و فرستنده و گیرندهٔ وحی را در قلب پیغمبر قرار می‌دهد یعنی تمامی زمام وحی را در دست یا در دل او می‌گذارد و بعد گویی برای تزیین قول خویش و بی‌آنکه عمق و اهمیت و حاق معنای آیه را دریابد می‌آورد: **و ماینطق عن الهوی**.

بحث فنی‌تر هم می‌توان کرد: در همان سه آیه‌ای که از سورهٔ شعرا نقل کرده است و خواسته با آن جواب شاه ولی‌الله را بدهد در واقع جواب خودش را هم داده است به این شرح که طبق صریح آن آیات: «**و انه لتنزیل من رب‌العالمین. نزل به‌الروح الامین. علی قلبک لتکون من المنذرین**» (طبق ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای: و این قرآن به حقیقت از جانب خدا نازل شده. جبرئیل روح‌الامین (فرشتهٔ بزرگ خدا) نازل گردانید. و آن را بر قلب تو فرود آورده تا به حکمت و اندرزهای آن خلق را متذکر ساخته و از عقاب خدا بترسانی). در دلالت آیه بر وجود خارجی روح‌الامین تردیدی باقی نیست. چه *نزل* فعل لازم است و با «به» متعدی شده است. یعنی نازل کرد آن را، و فاعلش روح‌الامین است، از سراپای این آیه و بلکه هر سه آیه برمی‌آید که روح‌الامین وجود مستقل دارد. اگر قرار بود وحی، خطور خاطرات و الهام‌وار باشد، چنانکه سیداحمدخان می‌گوید، در این‌صورت باید روح‌الامین، قلب یا حافظه یا شعور ناخودآگاه یا به قول سیداحمدخان ملکهٔ قدسی نبوت باشد. حال آنکه فریقین اجماع کرده‌اند که روح‌الامین یعنی جبرئیل. این هم اجماعی فریقین است که جبرئیل هرکه یا هرچه باشد ـ غیر از حضرت پیامبر (ص) است.

اینک به یکی از تعابیر خارق اجماع او اشاره می‌کنیم. سیداحمدخان در تفسیر آیهٔ ۲۵، از سورهٔ بقره: **و بشرالذین آمنوا و عملواالصالحات ان لهم جنات تجری من تحتها الانهار** می‌گوید:

> بهشت را خداوند به‌طور تشبیه به کیفیت یک رشته ملائمات و لذایذ طبیعی نفسانی بیان فرموده و نیز مصائب و آلام دوزخ را به سوختن در آتش، نوشیدن حمیم، خوردن زقوم و مانند آن تمثیل نموده تا در دل انسان این خیال پیدا بشود و بداند که در آن‌جا، لذت و حظی بس عالی و نیز عذابی بس شدید و سخت وجود دارد، بلکه لذت و المی که در آخرت هست ابداً طرف نسبت به لذت و الم دنیا نیست، و این محض اینکه در انسان خاطرهٔ یک لذت خیلی شدید پیدا بشود خداوند در چنین پیرایه‌ای ذکر فرموده

است. آری یک پیرایه‌ای که می‌تواند انسان بوسیلهٔ آن، چنین لذت و المی را بخاطر بگذراند...

علمای اسلام رحمت‌الله علیهم اجمعین (که بواسطهٔ رقت قلبی خود و توجه الی‌اللّٰه و نیز بر اثر خوف و رجاء، هیچ‌وقت جرئت نمی‌کردند که اصل حقیقت را بیان کنند) طریقه‌ای که اختیار کردند این بوده که آنچه از ظواهر الفاظ مستفاد می‌شود، در مقابل آن سر تسلیم خم نموده و حقیقت و مقصود آن را به علم خدا واگذار کنند و بدین واسطه آن بزرگان همهٔ این آیات را محمول بر ظاهر دانسته و تمام ظواهر آن را مسلم انگاشته‌اند. در صورتیکه احدی نمی‌تواند آنها را قبول نماید. به‌علاوه این مفاهیم ظاهری، همان‌طور که مخالف با عقل و منافی با مقصود اصلی بانی اسلام است، به حقانیت و عظمت و تقدس مذهب نیز صدمه و لطمهٔ زیادی وارد می‌سازد...[1]

برای اینکه در حسن‌ظن و اسلام‌پناهی و حقیقت‌خواهی سر سیداحمدخان شکی باقی نماند باید گفت که ایشان به کمتر اصل ضروری از ضروریات اسلام است که با عقل غرب‌زدهٔ خود حمله نیاورده باشد. از انکار وجود نسخ در قرآن گرفته تا امکان معجزه برای همهٔ انبیا و نیز پیامبر اسلام(ص) و انکار استجابت یا اجابت دعا و واقعی بودن بهشت و دوزخ و حقیقت اصالت وحی و نظایر آن. ولیکن آنجاکه پای دیانت مسیح(ع)، که مذهب مختار مخدومان استعمارگر اوست، به میان می‌آید تفسیری خوش‌آب و رنگ و توجیه‌گرانه بر کتاب مقدّس می‌نگارد و برای آنکه از شرط خدمتگزاری هیچ فرو نگذاشته باشد، صریحاً در مقدمهٔ همین تفسیر قرآن مورد بحثش می‌گوید: «من این را باور نمی‌کنم که یهود و نصاری، کتب مقدسهٔ خودشان را تحریف کرده باشند»[2].

باری اگر قرار باشد به رد آرا و عقاید سیداحمدخان ـ که ظاهراً و به خیالِ خود به قصد خرافه‌زدایی از اسلام پیش گرفته و باطناً در سراشیب خرافات مدرن لغزیده ـ بپردازیم، از ادامهٔ بحث بازخواهیم ماند.

نظر سید جمال‌الدین اسدآبادی دربارهٔ این تفسیر

جمال‌الدین اسدآبادی که به‌قولی *رسالهٔ نیچریه* (= دهریه) را در رد آرا و عقاید سر سیداحمد خان

---

۱. همان اثر، صص ۴۶ـ۴۷. مشخص کردن کلمات و عبارات از نگارندهٔ این سطور است.

۲. همان اثر، ص ۵.

نوشته است مقالهٔ بسیار پرباری در نقد تفسیر او دارد که به نام «تفسیر مفسر» در شمارهٔ ۶ مجلهٔ شرق، و شمارهٔ ۹، سال دوم مجلهٔ *ایرانشهر* و نیز در مجموعه *مقالات جمالیه* به طبع رسیده است و ذیلاً بخشی از آن را نقل می‌کنیم:

> چون تفسیر به نظر گذشت دیدم که به هیچ‌وجه این مفسر از این امور، کلمه‌ای سخن در میان نیاورده است و کلامی در سیاست الهیه نرانده است، و به هیچ‌گونه متعرض بیان اخلاق قرآنیه نشده است، و هیچ‌یک از آن حکم جلیه را که باعث تنویر عقول عرب و تطهیر نفوس ایشان گردید ذکر ننموده است بلکه آن آیاتی که متعلق به سیاست الهیه است و متکفل بیان اخلاق فاضله و عادات حسنه و معدل معاشرت منزلیه و مدنیه و سبب تنویر عقول می‌باشد همه را بلاتفسیر گذاشته است. فقط در ابتدای تفسیر خود، چند سخنان در معنی سوره و آیه و حروف مقطعهٔ اوایل سور رانده است و پس از آن همت خود را بر این گماشته است که هر آیه‌ای که در آن، ذکری از ملک و یا جن و یا روح‌الامین و یا وحی و یا جنت و یا نار و یا معجزه‌ای که از معجزات انبیا علیهم‌السلام می‌رود آن آیه را از ظاهر خود برآورده به تأویلات باردهٔ زندیقهای قرون سابقهٔ مسلمانان تأویل نماید.

دربارهٔ تفسیر المنار

شیخ محمد عبده (۱۲۶۶ـ۱۳۲۳ق) بعد از سید جمال‌الدین اسدآبادی و در کنار او، بزرگترین مصلح و سلسله‌جنبان نهضتهای اصلاحی در عالم اسلام، و نه فقط در مصر، است که شعاع تأثیر افکار و آثار او، همهٔ جهان اسلامی اعم از عرب بویژه در مصر و مغرب (=الجزایر، تونس و مراکش) و شام (= سوریه، لبنان، فلسطین) و شبه‌قارهٔ هند، ایران و عراق را دربرگرفته است. و اغلب مصلحان، از سیداحمدخان هندی گرفته ــ که احمد امین او را به منزلهٔ عبده برای هند می‌شمرد ــ تا آیت‌الله طالقانی و دکتر علی شریعتی تحت تأثیر افکار عمیق و شخصیت نافذ او قرار گرفته‌اند[1].

---

۱. دربارهٔ زندگی و آثار و افکار عبده، کتاب به هر زبانی و نیز به فارسی کم نیست که عمده‌ترین آنها را نام می‌بریم:

الف) به فارسی: فصل بلندی در اثر محققانهٔ دکتر حمید عنایت که مشخصات آن در پانویس بعدی قید می‌شود. دیگر: مصطفی حسینی طباطبایی، شیخ محمد عبده، *مصلح بزرگ مصر* (تهران، انتشارات قلم، ۱۳۵۷) و دیگر: کریم جویباری، *چند واژهٔ قرآنی*، به ضمیمهٔ سورهٔ فاتحه از *تفسیر المنار شیخ محمد عبده* (تهران، بعثت، ۱۳۶۰؟).

ب) به عربی: محمد رشید رضا، *تاریخ الاستاذ الامام* (القاهره، ۱۳۲۴ـ۱۳۵۰ق). ۳ جلد دیگر: احمد امین، *زعماءالاصلاح فی العصر الحدیث* (القاهره، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۶۵). دیگر: عبدالمجید عبدالسلام المحتسب، *اتجاهات التفسیر فی‌العصر الحدیث* (بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۳ق).

پ) به انگلیسی از جمله فصلی به قلم عثمان امین در اثر زیر:

Osman Amin "Renaissance in Egypt, Muhammad A'bduh and His school", ***A History of Muslim Philosophy***, Edited and Introduced by M.M. Sharif (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966), vol. 2, pp. 1490-1513.

دکتر حمید عنایت که یکی از نغزترین کتابها را دربارهٔ «اندیشهٔ سیاسی عرب» نوشته دربارهٔ او چنین می‌نویسد:

محمد عبده نامورترین مرید سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. ولی ارج و آوازهٔ او نزد اهل سنت از آن رو بلند است که نه تنها در احیای فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی کوشید، بلکه از تجددخواهی دینی برای اصلاح پاره‌ای از وجوه زندگی اجتماعی مصر بهره جست.

عبده تا پایان عمر مفتی مصر بود و در این مقام، فرصتی را بدست آورد که سید جمال، هرگز نتوانست یا نخواست به آن دست یابد، زیرا این امکان را پیداکرد که به نحو عملی و از پایگاهی نیرومند برای دگرگون کردن بینش دینی مردم مصر و بلکه عامهٔ سنیان و پیراستن عقاید آنان از خرافات و اصلاح کار دادگاههای شرعی بکوشد[1].

اصول عقاید اصلاحی و نگرش عبده را می‌توان چنین برشمرد:

۱. اعتنا به ارزشهای اعتزالی و شیعی در اصلاح فکر دینی و جانبداری از عقل، بویژه برای مبارزهٔ با خرافات و جمودهای عامیانه و تاریک‌اندیشانه.

۲. از همین روی چربیدن گرایش عقلی انتقادی او بر گرایشهای سلفی و وهابی.

۳. و لذا اعتقاد به بازگشایی باب اجتهاد و لزوم اجتهاد بویژه در مسایل اجتماعی.

۴. علاقه به تألیف قلوب بین ادیان مختلف و نیز فرقه‌های مختلف اسلام، بویژه بین شیعه و سنی که دو جلوه‌اش در اعمال او نمایان است: یکی حکم به تلفیق آرای احکام فقهی چهار مذهب، دیگر اقدام به شرح *نهج‌البلاغه*.

۵. قول به اختیار، اختیاری که بتواند مبنای قبول و ایجاب مسئولیت اجتماعی و اصلاحگری باشد، و این قول نقطهٔ مقابل جبریگری و قشریگری بعضی سلفیه و وهابیان و اشاعره و حنابله و اهل حدیث است.

۶. تقدم اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات سیاسی.

شادروان شریعتی می‌نویسد: «محمد عبده همهٔ علمای اسلام را صدا می‌زند و می‌گوید فعلاً

---

۱. حمید عنایت، *سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب*، از حملهٔ ناپلئون به مصر، تا جنگ جهانی دوم (تهران، شرکت جیبی، ۱۳۵۶) صص ۱۱۴، ۱۲۶.

همهٔ رشته‌های علوم قدیمه را رها کنید و فقط و فقط به تفسیر آگاهانهٔ قرآن... مشغول شوید»[۱].

شمه‌ای از آراء و عقاید عبده[۲]

عبده سه فتوای مشهور داده است که بیشتر تسامح دینی او را نسبت به سایر ادیان نشان می‌دهد. نخست اینکه اخذ بهره و سود سهام بانکی مجاز است. دوم اینکه برای مسلمانانی که در کشورهای غیراسلامی زندگی می‌کنند ذبائح اهل کتاب، حلال است. سوم اینکه اگر شرایطی ایجاب کند پوشیدن لباسهای غیرسنّتی، بی‌اشکال است. عبده قایل به اصل اجتهاد و باز بودن باب اجتهاد بود و اثبات می‌کرد که اسلام فی حد ذاته یک دین عقلانی است. اسلام، انسان را ار قید قیادت روحانیت حرفه‌ای (سنی) آزاد ساخته است و او را رویاروی خداوند قرار داده است و به او آموخته است که به هیچ‌گونه شفاعتی متوسل نشود. از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ، این عقل‌گرایی را در اسلام، آخرین مرحلهٔ تکامل دینی می‌دانست و مانند معتزله به حسن و قبح عقلی و وجدانی اعتقاد داشت.

عبده با اصرار در قبولاندن نقش اساسی عقل که آثار عملی مهمی در اخلاق و نظم و نظام اجتماعی دارد راه را برای رنسانس عقل‌گرایانهٔ اسلامی، بویژه شاخهٔ نواعتزالی آن، هموار می‌سازد. عبده با این عقل‌گرایی، امیدوار بوده به آرمان والایی که همانا رهاندن اذهان از تقلید و تکرار و رکود و جمود چندین‌قرنه بود تحقق بخشد.

قرآن‌شناسی و تفسیرپژوهی عبده

در واقع عبده می‌خواهد اصلاح اخلاقی را در جامهٔ اصلاح دینی تحقق بخشد و برای اخلاق، اهمیت بسیار قایل است. این اولویت قایل شدن برای اخلاق، بویژه در تفسیر او بر قرآن آشکار می‌شود. هدف او از این تفسیر، تأکید بر جنبهٔ هدایتی و ارشادی و اخلاقی قرآن است که سعادت دنیا و آخرت بشر، بر پایهٔ آن استوار است. فهم و شناخت قرآن، وظیفه‌ای است که بر عهدهٔ همهٔ مسلمانان، قطع نظر از نژاد و فرهنگ، قرار دارد. از آنجا که تنها مسئلهٔ عبده، تفسیر روح و معانی کلی آیات قرآنی، بدون پرداختن زیاده از حد به الفاظ است، لذا از همان ابتدا عالماً و عامداً مسائل لغوی و صرف و نحوی محض را، که تعداد کثیری

---

۱. شریعتی، *ما و اقبال* (تهران، حسینیهٔ ارشاد، بی‌تا)، ص ۷۲.

۲. از *تاریخ فلسفه در اسلام*، ویراستهٔ م.م. شریف برگرفته شده است.

از تفاسیر قرآن، آکنده از آنهاست، بی‌فایده می‌شمارد و مطرح نمی‌سازد.

به‌علاوه از روش محققانی که بر اثر شیفتگی مفرطشان به شعر قدیم عرب، آن را شالودهٔ دستور زبان می‌دانند و بر مبنای آن و با قیاس به آنها مشکلات عدیدهٔ صرفی و نحوی در قرآن می‌یابند، انتقاد می‌کند. به نظر عبده، درست برعکس، باید قرآن را معیار قوانین دستور قرار دارد.

روش عالمانه و فضل‌فروشانهٔ بعضی از مفسران را هم به همین اندازه ناخوش می‌دارد، که بدون نقد و نظر هرآنچه را که دیگران دربارهٔ یک سوره یا یک آیه یا یک لغت گفته‌اند، گرد می‌آورند. عبده می‌گوید: خداوند در روز جزا از ما نمی‌پرسد خلایق چه گفته‌اند یا چه دریافته‌اند، بلکه می‌پرسد که ما خود از کتاب او چه اندریافته‌ایم و آیا از دستورهای او پیروی کرده‌ایم یا نه. لذا تفسیری که از منابع و مآخذ مختلف التقاط شود چه بسا مؤمنان را به بیراهه بکشاند و آنان را از صراط هدایت قرآنی که سبیل رشاد است به دور اندازد. فهم و اندریافت واقعی که منظور عبده است، در اعماق وجدان بیدار و پرهیزگار جوانه می‌زند، و همانا ثمرهٔ تأمل در کتاب‌الله است. سعی عبده معطوف به این است که هیچ‌کدام از مسائل متنازع‌فیه مفسران سلف را در تفسیر خود راه ندهد. و می‌کوشد همواره کل قرآن را در نظر آورد و آیات را به‌طور مجزا و بی‌ارتباط با یکدیگر تفسیر نکند. فقط بدین ترتیب می‌توان در زیر چندگونگی ظاهری، یگانگی وحی مبین را بازیافت. گاهی به نظر می‌رسد که اصل بداهت دکارتی را در مورد قرآن بکار می‌بندد. غالباً توصیه می‌کند که فقط به آنچه که به نحوی روشن و صریح انسجام و ضبط و ربط معنوی دارد، اعتماد کنیم و هرگز یک قول قاطع و یقین را به یک قول بی‌سند و بی‌پایه نفروشیم. یعنی صرفاً به احادیثی اعتماد کنیم که احتمال «موضوع» و «مضطرب» بودن در حق آنها نرود.

عبده همواره با تفسیر ظاهریه و مشبهه که نصوص قرآن و حدیث را به معنای ظاهری حمل می‌کنند و وقعی به عقل نمی‌نهند مخالف است. فی‌المثل در تفسیر سورهٔ کوثر، بعضی مفسرین چنین فرامی‌نمایند که کوثر نام نهر یا چشمه‌ای در بهشت است که خداوند به پیامبر عطا کرده است. به گفتهٔ عبده چنین تعبیری درست نیست. کوثر در اینجا به‌سادگی همانا نعمت بزرگی است که خداوند با ارسال رسل به بشریت بخشیده است. به گفتهٔ او، شرط صحت و صدق یک تفسیر از نظر رعایت جانب شرع این است که با تنزیه (برتری و تعالی ذات الهی نسبت به ماسوی) ناسازگار نباشد. اگر به نصی برخوردیم که معنی ظاهری‌اش مستلزم تشبیه (انسان‌وارانگاری و انتساب صفات مخلوق به ذات الهی) باشد واجب است که آن را با عدول از معنای تحت‌اللفظی

ظاهری‌اش تفسیر یا تأویل کنیم. اصالت عقل و گرایشهای استصلاحی (اصل استصلاح در اصول فقه مالکی عبارت است از عدول از نتایج قیاس برای رعایت مصالح مردم) که در سراسر تفسیر محمد عبده مشهور است، طبعاً به بیان چنین قاعده‌ای می‌انجامد که می‌گوید: دینی که آکنده از افسانه‌ها و خرافات جاهلانه باشد نمی‌تواند با عقل روشن‌بین در درون شخص واحدی جمع شود. بدینسان واقعاً محال است، چنین چیزهایی (افسانه‌ها و خرافات) در قرآن پیدا شود. اسلام با عقل فرهیخته (یا با عقل و فرهنگ) سازگار است و بنابراین مفسر باید فقط با اتکای به ادلهٔ قاطع یا احادیث صحیح تفسیر کند، نه بر وفق اهوا و آراء و تخیلات خویش.

عبده بسیاری از داستانهایی را که بعضی از مفسران خوش داشته‌اند جعل کنند، مردود می‌شمارد. و برخلاف شیوهٔ بسیاری از مفسران که به تکلف می‌کوشند کم و کیف اشخاص یا محلهایی را که در قرآن نام برده شده، دقیقاً تعیین کنند، ترجیح می‌دهد که آنها را در همان ابهامی که دارند باقی بگذارد و این روش را تفصیل بیهوده‌ای که به دور از هدف و محتوای واقعی پیام قدسی قرآن است، می‌داند. بویژه از آنجا که چنین سخت‌کوشیهای مفسران، باعث بهتر و درست‌تر فهمیدن قرآن نشده است. فی‌المثل در تفسیر آیهٔ ۵۸ از سورهٔ بقره: **و اذا قلنا ادخلو هذه القرية**، عبده نمی‌خواهد دقیقاً دریابد مراد از «قریه» کدام قریه است، بلکه خوشتر دارد که بر این حقیقت تأکید کند که به بنی‌اسرائیل دستور داده شده بود که به شهرها و آبادیهای گوناگونی وارد شوند و در اطاعت حکم الهی، حالت خشوع داشته باشند. در مورد آیهٔ بلافاصله بعد از این هم، همین تلقی را دارد: **فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء...** (آیهٔ ۵۹ سورهٔ بقره) و طبق شیوهٔ همیشگی‌اش از تعیین ماهیت عذاب (= رجز) خودداری می‌کند، چرا که معتقد است فایدهٔ عملی‌ای بر آن مترتب نیست. تفسیر عبده در بند باز نمودن خطاب کلی و پیام جهانی قرآن است. و در عین حال همواره می‌کوشد این عقیده را عقیده‌ای متناسب با تکامل و ترقی بنمایاند.

مفسران قدیم غالباً تمایل دارند که به بعضی از آیات قرآن، معنای خاصی بدهند و آنها را به وقایع محلی که در زمان پیامبر یا پیش از او رخ داده ارتباط دهند. و از همین رو است که بعضی از آنها می‌گویند که فی‌المثل سورهٔ تکاثر، محتوای خطابش با دو قبیله از انصار مدینه است که به کثرت خویش می‌نازیدند تا بدانجا که یکی از آن دو قبیله چون تعداد زندگانش کمتر از دیگری بود، به دیدار اهل قبور می‌شتافت و به آنها نیز افتخار می‌کرد **(حتى زرتم المقابر)**.

از نظر عبده، خطاب این سوره مانند بسیاری سوره‌های دیگر نباید به چنین مورد و موضوع خاصی باشد. روی سخن قرآن با شخص یا اشخاص خاصی نیست. برعکس با بشریت است و

هدفش استقرار عقاید و آداب و اعمالی است که هرچه ماندگارتر و استوارتر باشند. مکتب محمد عبده با این اصل آغاز می‌شود که اسلام یک دین جهانی و درخور همهٔ اقوام و ملل و همهٔ زمانها و اوضاع و احوال فرهنگی گوناگون است. بدینسان یکی از خصیصه‌های مهم کار او در تفسیر معنویتی است آمیخته با استصلاح (= مصلحت‌اندیشی، کمابیش برابر با پراگماتیسم). تفسیر محمد عبده به تهذیب عقاید دینی تودهٔ مسلمان و نیز علما و متکلمان به یکسان کمک کرده است.

شیوه و روش تفسیری عبده

محمد رشید رضا، برجسته‌ترین شاگرد و مصاحب و همفکر عبده، از جمله حاضران در این جلسات بود و از غرهٔ محرم سال ۱۳۱۷ تا نیمهٔ محرم سال ۱۳۲۳ ق (هشت ماه پیش از وفات استاد) گفته‌های تفسیری او را یادداشت می‌کرد. و این گفته‌ها را قبل از چاپ و در حین چاپ به نظر استاد می‌رسانید و اصلاحات لازم را در آنها وارد می‌کرد. چنانکه اشاره شد، محمد رشید رضا، محرم اسرار و افکار عبده بود، و اگر هم بگوییم این بخش از تفسیر *المنار* طابق النعل بالنعل الفاظ خود عبده نیست، باید پذیرفت که انشای معانی از او بود و املای عبارات از رشید رضا. و با توجه به اینکه نهایتاً همهٔ بازنوشته‌های رشید رضا به نظر عبده می‌رسیده و با نظر خود او چاپ می‌شده، نیز با توجه به قول معروف عبده که می‌گفته: «صاحب‌المنار ترجمان افکاری» (صاحب منار ــ یعنی رشید رضا ــ ترجمان افکار من است) معلوم می‌شود که انتساب این بخش از تفسیر *المنار* به او انتساب حقیقی است نه توسعی و مجازی. بدینسان تفسیر عبده تا آیهٔ ۱۲۶ از سورهٔ نساء (نزدیک به پنج جزو از قرآن) پیش رفت و بر اثر فوت استاد، ناتمام ماند. سپس رشید رضا به همان سبک و سیاق و با همان دید و دیدگاه و نگرش و نگارش، این تفسیر را تا آیهٔ ۱۰۱ از سورهٔ یوسف (اواسط جزء ۱۳) پیش برد و با فوت خود او، این تفسیر گرانمایه ناتمام ماند.

از عادات تفسیرگویی عبده، یکی این بود که فقط قرآنی در پیش داشت و آن را می‌خواند و به هیچ تفسیر دیگری ــ احیاناً جز تفسیر بسیار موجز جلالین و گاه منابع لغوی و مربوط به صرف و نحو ــ مراجعه نمی‌کرد و به تشریح آیات از نظر لفظی و اعراب و نکته‌های بلاغی و روایات مناسب با آن و بویژه مسائل اجتماعی می‌پرداخت.

در تفسیر دو آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ انفطار ــ که در تفسیر جزء عم مندرج است ــ در تفسیر **وان**

علیکم لحافظین. کراماً کاتبین می‌گوید:

از امور غیبی که طبق قرآن ایمان داشتن ما به آن واجب است این است که بر ما نگهبانانی گماشته شده که اعمال نیک و بد ما را می‌نویسند. ولی حد ما نیست که در چگونگی آن بحث و فحص کنیم. یا نگهبانی و سیاهه‌برداری آنان از چه قرار است، آیا مثل ما کاغذ و قلم دارند؟ آیا از خطشان می‌توان سردرآورد؟ یا لوحی دارند که اعمال را بر آن می‌نگارند؟ آیا رسم‌الخط آنها مانند ماست یا در هیأت ارواحی هستند که اعمال ما بر آنها تجلی می‌کند و بسان اثر جوهر بر کاغذ بر آنها نقش می‌بندد؟ این کار تا روز حشر ادامه دارد و ما هیچ تکلیفی نداریم که همه و همهٔ اینها را بدانیم. تکلیف ما ایمان به صدق و صحت این خبر و تفویض امر به خداوند است. و آنچه اعتقادش بر ما واجب است، و جزو اعمال ما ثبت خواهد شد، این است که کار و بار ما حساب و کتاب دارد، و به اندازهٔ پر پشه و سر سوزنی از آن فراموش یا ضایع نخواهد گردید[1].

یا این نمونه که در تفسیر سورهٔ فیل و ذکر فرستادن پرندگان به هیأت ابابیل به سراغ لشکر ابرهه می‌گوید که این عذاب کنایه از حصبه و آبله است:

این سورهٔ کریمه برای ما روشن می‌کند که این آبله و حصبه از سنگریزه‌های خشکی که بر سر افراد این لشکر باریدن گرفته است، سرایت کرده است. و ناقل آن همانا گروههایی از یک نوع پرنده بوده و همراه با باد توفنده بر آنها باریده است و می‌توان این پرندگان را چیزی از جنس پشه یا مگس، بشمار آورد که حامل جرثومه‌های بعضی امراض بوده‌اند و آن سنگریزه‌ها، گل خشک و آلوده‌ای بوده که باد آن را آورده و به پای این جانوران ریز چسبیده و داخل بدن آنها شده و جراحات بیماری ایجادکرده و سپس بدن آنها فاسد شده و پراکنده گشته، و همانا انبوه کثیری از این پرندگان یا جانوران ریزند که عظیم‌ترین لشکرهای الهی شمرده شده‌اند و در نابودکردن کسانی که نابودی ایشان مقدر بوده، مؤثر واقع شده‌اند. و این جانوران ریز همان چیزی است که امروزه، میکرب می‌گویند[2].

---

۱. محمدحسین الذهبی، *التفسیر و المفسرون*، الطبعه الثانیة، القاهره، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۹۸ ق، ج ۲.
۲. پیشین، ج ۲، ص ۵۶۸.

و یا در تفسیر آیهٔ ۳۴ و آیات بعدی از سورهٔ بقره: **واذا قلنا للملائکة اسجدوا لآدم...** می‌گوید:

و بعضی از مفسرین به شیوهٔ دیگری، ملائکه را معنی کرده‌اند و گفته‌اند هرآنچه در حق ملائکه آمده و آنها را موکلین اعمال از فرشتهٔ وکیل و مسئول رشد گیاهان و آفرینش جانوران گرفته تا ملک موکل یا فرشتهٔ نگهبان انسان، در اینها اشاره و کنایه‌ای است که از ظاهر عبارت برنمی‌آید. و آن این است که این نمو نباتات ممکن نیست مگر با وجود روح یا قوهٔ خاص نباتی که خداوند آن را در دانهٔ آن دمیده است، و زندگی نباتی از آن است. در مورد انسان و حیوان هم همین‌طور. پس هر امر کلی که قائم به یک نظام مخصوص است که کلمهٔ الهیه در ایجاد آن، صفت تام و تمام پذیرفته است، و قوام آنها به روح الهی مخصوص به آنها است که در لسان شرع، ملک (فرشته) نامیده می‌شود[1].

و در جای دیگر که در واقع دنبال همین مبحث است:

آگاهی دادن خداوند به ملائکه در این باب که انسان را خلیفهٔ خود در زمین قرار داده همانا عبارت است از آماده ساختن زمین و قوا و ارواح این جهان ــ که قوام و نظام جهان موکول به آن ارواح است ــ برای پیدایش نوعی از مخلوقات که دارای قوهٔ متصرفه در زمین است، و عالم هستی به وجود او کمال می‌پذیرد، و پرسش ملائکه در اینکه آیا خداوند کسی را در زمین، خلیفهٔ خویش می‌گرداند که فساد می‌کند، عبارت از این است که انسان صاحب‌اختیار است، و استعدادی برای علم و عمل دارد که حد ندارد و این کنایه از استعدادهای انسانی است و تمهید مقدمه است برای آنکه بگوید اختیار انسان با خلافت او در زمین منافات ندارد. و تعلیم اسماء به آدم، کنایه از استعداد است برای آموختن و شناختن هر چیز در جهان و بکارگرفتن همهٔ آنچه در زمین هست و آبادگری او، و باز نمودن یا عرض اسماء بر ملائکه و سؤال کردن از ملائکه در باب اسماء و فروماندن آنها از جواب، کنایت است از شعور یا قوه‌ای که هر روح از ارواح مدبرهٔ عوالم گوناگون دارد، و از وظیفهٔ خویش تن نمی‌تواند زد. و سجدهٔ ملائکه به آدم، عبارت از

---

۱. پیشین، ج ۳، ص ۵۷.

تسخیر این ارواح است به دست انسان و برای انسان، که فراتر رفتن او و پایگاه عـالیتر یافتنش فقط موکول به معرفت سنن خداوندی است. و سرکشی ابلیس و تن زدنش از سجود، تمثیل ناتوانی انسان است در رام‌کردن روح شر، و درماندنش از ترک و طرد و ارادت خاطر سوء، که مدار و محور همه‌گونه تنازع و تخاصم و تعدی و تجاوز در روی زمین است...[۱]

۱. پیشین، صص ۵۷۱ـ۵۷۲.

دربارهٔ تفسیر محاسن‌التأویل

مؤلف این تفسیر، جمال‌الدین قاسمی دمشقی (۱۲۸۳ـ۱۳۳۲ق) معروف به علامهٔ شام است. امیرشکیب ارسلان که خود از بزرگان ادبا و محققان معاصر سوریه است، در تقریظ بر کتاب *قواعدالتحدیث* قاسمی می‌گوید:

> من به همهٔ جوانان مسلمان که می‌خواهند شریعت اسلام را به نحوی دریابند که دلشان بپسندد و عقلشان بپذیرد، سفارش می‌کنم که هیچ چیز را بر مطالعهٔ آثار مرحوم شیخ جمال‌الدین القاسمی مقدم ندارند.[1]

و محمد رشیدرضا، در یکی از شماره‌های مجلهٔ *المنار* می‌گوید:

> او علامهٔ شام و نادرهٔ ایام و احیاگر معارف اسلام و سنت، به علم و عمل و تعلیم و تهذیب و تألیف، و حلقهٔ رابطی است بین میراث شکوهمند پیشینیان و ترقی‌خواهی جدید که مقتضای زمان است[2].

خود قاسمی در مقدمهٔ تفسیرش چنین می‌نویسد:

---

۱. *تفسیر القاسمی المسمی محاسن‌التأویل*، تألیف علامة الشام محمد جمال‌الدین القاسمی، وقف علی طبعه و تصحیحه، و رقمه و خرج آیاته و احادیثه، و علق علیه محمدفؤاد عبدالباقی، ۱۷ج، الطبعه الثانیة (بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ق)، ص ۳. چاپ دیگری از این تفسیر در ۱۷ مجلد به تحقیق محمد بهجةالبیطار، از سوی دارالکتب العربیة قاهره، منتشر شده است.

۲. همان اثر، ص ۳.

کمر همت به تحصیل فنون (قرآن‌شناسی) بستم، و دیدهٔ خویش را به نورانیت آیات آن (قرآن) روشن گردانیدم و به رموز آن دیده دوختم، و از راه بردن به ظرایف آن شادمان گشتم و تا آنجاکه مقدورم بود در تفاسیر گذشتگان راه بردم و مطالعه‌کردم و با مطالعه و ممارست بسیار به غث و سمین آنها پی بردم و دیدم که «به قدر دانش خود هرکسی کند ادراک» و هرکس در حد وسع و توان خویش گویی در این میدان زده است. و روزگاری از عمر خویش را صرف کشف حقایق و کاوش در دقایق آن‌کردم، و خواستم تا در سلک مفسران درآیم پیش از آنکه عناصر پراکنده شود و «سرایر آشکار»، و به خدمتگری قرآن نامبردار شوم و جزو عاملان و عالمان به احکام قرآن در شمار آیم. بحول‌الله عزم خویش را جزم‌کردم و بخت خفته را بیدار ساختم، و به تقریر قواعد آن و تفسیر مقاصد آن پرداختم و نیک‌انجامی از خداوند طلب‌کردم و نام این اثر را *محاسن‌التأویل* نهادم، و چکیدهٔ پژوهشها و گزیدهٔ کوششها، و لئالی اسرار و نتیجهٔ افکار خود و نقاوهٔ آثار مفسران سلف را در آن درج‌کردم[۱].

مقام و منابع علمی تفسیر قاسمی[۲]

قاسمی از خاندان علم و تقوی برخاسته است و نسبتش به امام حسین(ع) می‌رسد. غالب تحقیقات او عمیقاً مستند است. این روحیهٔ دقیق تحقیقی از اوان کودکی در او به تربیت پدر و جد و با استفاده از کتابخانهٔ ممتازی که از آنان به ارث برده، پرورش و پیشرفت یافته است. قاسمی با آنکه سنین عمرش به پنجاه نرسیده شمارهٔ تألیفاتش از صد برگذشته است. منابع فکری او وسیع و متنوع است. حتی با آنکه اهل سنت است از تحقیقات معتزله و شیعهٔ امامیه و زیدیه هم غافل نیست و گاه آنها را نقل و گاهی نقد هم می‌کند. در مقدمهٔ پرمایه و بسیار محققانه‌ای که در قرآن‌شناسی و تفسیرپژوهی و مقدمات و لوازم تفسیر و صفات و شرایط مفسر نگاشته، و بالغ بر ۳۴۹ صفحه است، از تفسیر طبری، زمخشری، راغب اصفهانی، فخر رازی، ابن‌کثیر دمشقی، ابن‌قیم، ابوحیان آندلسی، ابن‌عطیه آندلسی، قرطبی، بیضاوی، ابوالسعود، بعضی مفسران شیعه و زیدیه و برهان‌الدین بقاعی، و سرانجام از مفسر بزرگ معاصر و مقتدای خویش «الاستاذ الحکیم» عبده، فراوان نقل می‌کند. همچنین اشاره به آثار آرای شافعی، ابن‌سعد،

---

۱. همان اثر، ج ۱، مقدمه، ص ۵.

۲. در این بخش از مقدمهٔ قاسمی بر تفسیر خویش و اثر المحتسب، فراوان سود برده‌ام: عبدالمجید عبدالسلام المحتسب، *اتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث* (بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۳ ق).

واقدی، فراء، قاضی عبدالجبار (که همانند زمخشری از بزرگان معتزله است)، ابن حزم، شهرستانی صاحب *ملل و نحل*، عکبری، ابن‌المنیر اسکندری، ابن حجر عسقلانی و بویژه ابن تیمیه و ابن قیم‌الجوزیه و سیوطی بسیار دارد.

نیز از آنجا که در حدیث‌شناسی دست دارد[1] صفحه‌ای از تفسیر عظیمش نیست که حدیثی در آن نباشد، و بیشتر به احادیثی که در مجامیع بخاری و مسلم و ابن حنبل و مالک‌بن انس و ابن حیان نقل شده، اعتنا دارد. در لغت هم صاحبنظر است و محتاط و مستند سخن می‌گوید و غالباً به *صحاح* جوهری و *قاموس‌المحیط* و شرح آن استناد می‌کند. در قرائت نیز، غالباً به قراآت متواتره اعتماد می‌کند.

نگرش و روش تفسیری او

قاسمی نگرش سلفی دارد، و به علت فضل فراوانش تمایل وهابی‌گری در او چندان ظاهر نیست، بلکه بیشتر اشعری‌گرا و اهل حدیث است. اشعری‌گری او پیشرفته است و غالباً در جنب و جوار گرایشهای نقلی او، گرایشهای عقلی هم مشهور است. غالب منابع فکری و موارد نقل و نقد او، چنانکه اشاره کردیم، آثار قدماست، و از معاصران فقط به عبده که «الاستاذالحکیم» می‌نامدش اعتنا دارد و این اعتنا و علاقه تا بحدی است که ده صفحه از مقدمهٔ تفسیر عبده را در مقدمهٔ تفسیر خویش درج می‌کند. گرایش علمی ــ علم به معنای جدید کلمه ــ در او چندان قوی نیست، بلکه بندرت مشهود است و فقط در فصلی از مقدمه به تطبیق بعضی از یافته‌های نجومی جدید با آیات قرآن می‌پردازد و این موارد در اثر او، فوق‌العاده کمیاب است.

باری تفسیر قاسمی به سبک و سیاق تفاسیر قدیم است، و در میان همهٔ تفاسیر جدید (قرن چهاردهمی) که در کتاب حاضر مطرح شده، فقط دو تفسیر است که دقیقاً منطق و متانت علمی قدیمی دارد: یکی همین تفسیر، و دیگر تفسیر گران‌قدر *المیزان* که البته پرداختن به مسائل اجتماعی در هر دوی این تفاسیر تا حد معقول و معتنابهی است.

نمونه‌ای از آرای تفسیری او

قاسمی در تفسیر سورهٔ فاتحه چنین می‌نویسد:

---

۱. اثر مهم او در این فن: *قواعدالتحدیث من فنون مصطلح الحدیث* (القاهره، دارالاحیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۱) است.

بعضی از سلف گفته‌اند فاتحه رمز اصلی و جان و جوهر قرآن است، و رمز فاتحه همانا کلمهٔ **ایاک نعبد و ایاک نستعین** است، چه بخش اول این آیه، تبری از شرک است و بخش دوم آن، تبری از حول و قوهٔ شخصی و تفویض و توکل کلی بر خداوند[۱].

تفسیر آیهٔ نهم از سورهٔ بقره: **یخادعون اللّٰه و الذین آمنوا و مایخدعون الاانفسهم و مایشعرون** را چنین آغاز می‌کند:

کاشانی گوید مخادعه یا نیرنگ، بکار بردن نیرنگ از هر دو سو است. و نیرنگ عبارت است از ظاهر ساختن خیر و پنهان داشتن شر. مراد از خدعهٔ خداوند، خدعهٔ رسول است چراکه در جای خود محرز است که **من یطع الرسول فقد اطاع اللّٰه** (نساء، ۸۰). آری خدعهٔ آنها به خداوند و مؤمنین، در اظهار ایمان و دوستی، و پنهان داشتن کفر و دشمنی است. خدعهٔ خداوند و مؤمنین به آنها، مسالمت و پیشنهاد احکام اسلام به آنهاست، و محترم شمردن مال و جان آنان و نظایر آن، و در عین حال ذخیره‌کردن عذاب الیم و سرانجام وخیم و سوءعاقبت و بی‌آبرویی دنیوی با افشاگریها وحیانی، یعنی خبر دادن خداوند از طریق وحی به سوء نیت و مافی‌الضمیر آنان.

اما فرق این دو گونه خدعه یا نیرنگ در این است که نیرنگ آنان فقط به خودشان بازمی‌گردد، چه مایهٔ خسران و زیان جانی و سختی کشیدن و وِزر و وبال انداختن و ظلم و ظلمت‌افزایی وکفر و نفاق و خودویرانگری و شقاوت‌پیشگی و نظایر آن است، و نیرنگ خداوند چنان است که با وجود اعلامش در قرآن، به کنه آن پی نمی‌برند، چنان‌که در آیهٔ دیگری هم داریم **و مکروا و مکراللّٰه واللّٰه خیر الماکرین** (آل‌عمران، ۵۴) و این از عمق جهالت آنان است که از ظاهر، پی به باطن نمی‌برند[۲].

---

۱. *محاسن‌التأویل*، ج ۱، ص ۱۳.

۲. پیشین، ج ۱، ص ۴۳.

دربارهٔ تفسیر طنطاوی

طنطاوی (منسوب به طنطا ــ شهری در شمال مصر ــ متولد ۱۲۸۷، متوفای ۱۳۵۸ق) از مصلحان و نویسندگان نامدار مصر در نیمهٔ اول قرن چهاردهم است، که از اساتید جامع ازهر و مدرسهٔ دارالعلوم قاهره و آشنا به زبان خارجی و آثار علمی جدید و آگاه به برخورد تمدن کهن اسلامی با تمدن مبارزه‌جو و استیلاطلب غرب است.

طنطاوی آرزویی پاک و ساده‌دلانه برای برانگیختن مسلمانان و روی آوردنشان به علوم جدیده دارد، که به گمان او بهتر از هر معیار ارزش‌سنجی می‌تواند ارزش و اصالت و ابتکار آرا و احکام علمی قرآن را بنمایاند.

چنانکه گفته شد تفسیر *جواهر* نمایان‌ترین نمونهٔ علم‌گرایی و علمی‌نویسی و قیاس حقایق قرآن با اطلاعات و دقایق علمی است. در این تفسیر که موافقان و مخالفان حقاً آن را «دایرةالمعارف» می‌نامند، بسیاری مقولات و مقالات علمی مطرح است و گاه هست که رساله‌های مفصل و مستقل بی‌ارتباط با سایر قسمتها در لابه‌لای آن می‌توان یافت، که فقط نظم کتاب را مختل می‌سازد و پیوند آلی و منسجمی با بافت و بدنهٔ اصلی تفسیر ــ یا اصولاً تفسیرنویسی ــ ندارد.

علم‌شناسی طنطاوی تا حدی جدی و عادی است، و گویا در دارالعلوم قاهره به تدریس بعضی رشته‌های علمی نیز اشتغال داشته است. ولی آنچه جدی و عادی نیست علم‌گرایی یا علم‌زدگی اوست. نکتهٔ مهم در این باب این است که اگرچه نگارش او، علمی و علم‌آلود است، ولی نگرش او علمی نیست، یعنی جهان‌بینی الهی و دینی دارد، و برای او، دین اصل و علم فرع، اما فرعی مهم است. هدف او این است که اصالت و اولویت قرآن و وحی را ثابت کند، نه اصالت

یا اولویت علم را، ولی مآلاً نوعی خضوع و انکسار بیش از حد در قبال علم دارد. گویی در ذهن و ضمیرش این نگرانی نقش بسته است که علم، دین را تهدید می‌کند، و برای رفع این شبهه و نگرانی، تألیفات متعددی در جنب این تفسیر هم نگاشته است. ولی جامع‌ترین و مفصل‌ترین تألیف او همین *تفسیر جواهر* در ۲۶ جزء است.

طنطاوی خود در مورد اهداف و انگیزه‌های خود در نوشتن این تفسیر چنین می‌گوید:

این بنده فطرتاً شیفتهٔ شگفتیهای عالم هستی و ستایشگر شگرفیهای طبیعت و مشتاق تماشای زیباییها و جمال و کمال آفریده شده‌ام... و با نگارش این تفسیر امیدوارم... این کتاب انگیزه‌ای برای مطالعهٔ عوالم برین و فرودین گردد، و از امت اسلام کسانی را در کلیهٔ شعب علوم، از کشاورزی و پزشکی و معدن‌شناسی و حساب و هندسه و نجوم و نظایر آن، به پایگاهی فراتر از فرنگان برکشد و چرا نه؟ حال آنکه در قرآن، آیات مربوط به علم از ۷۵۰ افزونتر است و آیات صریحهٔ احکام، که مربوط به فقه است، از ۱۵۰ برنمی‌گذرد.

در این تفسیر آنچه را که محل نیاز مسلمانان است، از احکام و اخلاق و شگفتیهای آفرینش گرد آورده‌ام و از غرایب علوم و عجایب خلق، بسا چیزها در آن درج کرده‌ام تا برای زن و مرد مسلمان، شوق‌انگیز باشد و آنان را به کسب آگاهی از حقایق آیات روشن کتاب تکوینی الهی، که در عالم جانداران و گیاهان و زمین و آسمان عیان است، وادارد. و ای خوانندهٔ هشیار، بدان که این تفسیر نفحهٔ ربانی و اشارت قدسی و بشارت رمزی است که به نگارنده الهام شده است، و دل بر این بسته که بزودی مردمان، شأن این تفسیر را خواهند شناخت و این اثر از اسباب ترقی مستضعفان زمین خواهد شد: **ولینصرن اللّٰه من ینصره انّ اللّٰه لقوی عزیز**[1].

چنانکه گفتیم واقع‌گرایی و علم‌گرایی مؤلف *جواهر* ساده‌دلانه است. یک جا چنین حکم می‌کند که «بر دولتهای اسلامی واجب شرعی است که گروهی از پزشکان را امر به آموختن تنویم (هیپنوتیزم) بنمایند... وگرنه بعضی از دروغزنان با توسل به آن، ادعای نبوت خواهند کرد»[2].

همچنین مسائل شبه‌علمی و بویژه فراروان‌شناسی نظیر توجیه و تعلیل هیپنوتیزم و احضار ارواح در آن بسیار است. چنانکه در داستان گاوی که قرار بود بعضی از بنی‌اسراییل به امر الهی و ابلاغ موسی، ذبح کنند و زنده شدن آن پس از ذبح، و چهار پرنده‌ای که به ابراهیم امر شد ذبح و

---

۱. **طنطاوی جوهری**، *تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، **المشتمل علی عجایب بدایع المکونات و غرایب الآیات** الباهرات، الطبعة الثانیة (القاهرة، مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۰ ق)، ج ۱، ص ۳.

۲. طنطاوی، همان اثر، ج ۱، ص ۱۰۳.

سپس درهم مزج کند، و از نو زنده شدند، همه را حمل به احضار ارواح می‌کند[۱]. نیز به علوم غریبه از جمله حساب جمل و تطبیق بعضی آیات به آن، علاقه دارد. از آنجاکه علم جدید جلوهٔ جدید عقل است، و در بسیاری وجوه و موارد علم و عقل همعنان پیش می‌روند، در جنب گرایش و تفسیرهای علمی او،گرایش و تفسیرهای عقلی هم مشاهده می‌شود. از جمله در تحلیل و تعلیل حلال و حرامهای شرعی و رفع تناقضها و بیان فلسفهٔ احکام دین.

طنطاوی با آنکه غالباً ادب شرعی را نگاه می‌دارد و حسن‌نیتش از سراسر سطور کتاب برمی‌آید، و خواننده را اسیر تار عنکبوت تأویلهای پیچاپیچ شخصی نمی‌سازد، و به وقوع «نسخ» در قرآن ــ برخلاف مفسران تندرویی چون عبدالکریم الخطیب و سیداحمدخان هندی ــ اذعان، و به نقل احادیث، اعتنا و اهتمام دارد، مع‌الوصف گاه از رعایت جانب شرع غافل می‌شود و فی‌المثل بهشت‌و کوثر را به معنوی تأویل می‌کند:

> نادان درّ و یاقوت و شرابی شیرین‌تر از عسل را می‌شنود و خاطر خود را بدان خوش می‌دارد و خداوند را در طلب چنین لذتهایی که مایهٔ خوشدلی خود اوست می‌پرستد، ولی دانا می‌اندیشد و می‌گوید در ورای این قول، علم و حکمتی هست... باری آبی که شیرین‌تر از عسل و سپیدتر از برف است همهٔ آنچه در بهشت وعده داده‌اند نیست. و تازه در بهشت تشنگی نیست، و چگونه ممکن است تعداد نعیم بهشت از عدد ستارگان آسمان بیشتر باشد؟... نظر ما این است که حوض (کوثر) همانا کنایه از علم است که هرچه از آن نوشند، همچنان برقرار و پایدار ماند، و مشک بویا و انواع گوهرهای نفیس از درّ و یاقوت و آبی شیرین‌تر از عسل و آن حوض بی‌پایان چیزی نیست جز شاخه‌ها و شعبه‌های علم و چشم‌اندازهای دلفریب شگرفش که نگرندگان را شادی افزاید[۲].

تفسیر طنطاوی از همان اوان طبع و نشر و رسیدنش به ایران، با استقبال بسیاری از علما ــ که بخشی از تقاریظ آنان در پایان تفسیر به طبع رسیده ــ مواجه شده است. این حاکی از شباهت جوّ فکری ـ دینی ایران و مصر و سایر کشورهای اسلامی است. اما معلوم نیست با روحیه و جوّ فکری ـ دینی جدید ایران چقدر سازگار است. محمدحسین ذهبی، قرآن‌شناس و تفسیرپژوه

---

۱. محمدحسن الذهبی، *التفسیر والمفسرون* (القاهرة، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ ق)، ج ۲، صص ۵۱۰ـ۵۱۱.
۲. محمدحسین الذهبی، همان اثر، ص ۵۱، که از *جواهر* نقل کرده است.

معروف مصری می‌نویسد: این تفسیر از سوی بسیاری از اهل فرهنگ، از جمله خود او، به حسن قبول تلقی نشده است، و از مصادره‌کردن حکومت عربستان سعودی این تفسیر را، به‌نیکی یاد می‌کند. و در پایان مقاله‌ای که راجع به طنطاوی و در وصف و رد تفسیر او نوشته است چنین نظری اظهار می‌دارد:

و این کتاب، چنانکه ملاحظه کردید، یک دایرةالمعارف علمی است که از هر علمی بهرهٔ بسیاری در آن هست. و سرانجام همین بحثهای علمی فراوان آن، این تفسیر را سزاوار همان سخنی می‌سازد که در حق تفسیر امام فخر رازی گفته‌اند: فیه کل شیء الاالتفسیر (همه چیز در آن هست جز تفسیر.)، بلکه تفسیر *جواهر* به این وصف لایقتر است تا تفسیر امام فخر. و اگر بخواهیم از دلالت کلی کتاب قضاوت کنیم باید گفت مؤلف آن در بحر اسرار علمی آسمان و زمین بسی غوطه خورده است و با عقل و قلب خویش همهٔ گوشه و کنارهای علم را کاویده است تا برای مردم، آیات و نشانه‌های روشنگری در آفاق و انفسشان بنمایاند و برای آنان ثابت کند که قرآن در بر دارندهٔ علوم اولین و آخرین است، و به هر دلیل و رویداد متوسل شود تا این سخن الهی را ثابت کند که: **ما فرطنا فی‌الکتاب من شیء** (در این کتاب از هیچ چیز فروگذار نکرده‌ایم)[1].

۱. محمدحسین الذهبی، همان اثر، ج ۲، ص ۵۱۷.

دربارهٔ المیزان (۱)

المیزان فی تفسیرالقرآن مفصلترین و مهمترین تألیف استاد علامه، شادروان سید محمدحسین طباطبایی است. اصل این تفسیر به عربی، در بیست مجلد نوشته شده و تألیف آن در رمضان ۱۳۹۲ به پایان رسیده است. ترجمهٔ فارسی این اثر بالغ بر چهل جلد است و به همت جمعی از اساتید فاضل حوزهٔ علمیهٔ قم از جمله آقایان ناصر مکارم شیرازی، محمدجواد کرمانی، محمدتقی مصباح یزدی، محمدرضا صالحی کرمانی، سیدمحمد خامنه‌ای، عبدالکریم بروجردی و سیدمحمدباقر موسوی همدانی، به فارسی درآمده است. ناشر متن عربی دارالکتب اسلامیه در تهران، و مؤسسهٔ الاعلمی در بیروت، و ناشر ترجمهٔ فارسی تا جلد دهم مؤسسهٔ دارالعلم قم و از آن به بعد کانون انتشارات محمدی تهران است. متن و ترجمه بارها ــ و در سالهای اخیر از سوی ناشران دیگر هم ــ چاپ شده و محل اعتنای عامه و خاصه در ایران و خارج از ایران است. گفتنی است که بهترین ترجمه و طبع این اثر آن است که به قلم مترجم بلندهمت و سخت‌کوش آقای سیدمحمدباقر موسوی همدانی انجام گرفته است و در ۲۰ مجلد از سوی دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم در فاصلهٔ سالهای ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۷ش انتشار یافته است. همچنین دو فهرست برای *المیزان* تدوین شده است. فهرست مربوط به ترجمهٔ ۴۰ جلدی فارسی را آقای میرزامحمد به نام *مفتاح‌المیزان* در ۳ مجلد تدوین کرده است. فهرست دیگر، تدوین آقای الیاس کلانتری است که دو روایت دارد. روایت اصلی آن عربی است و برای اصل *المیزان* تدوین شده و *دلیل‌المیزان* نام دارد. دیگری که در واقع ترجمهٔ آن است، بر وفق ترجمهٔ چهل‌جلدی تنظیم شده است.

المیزان بدون مبالغه مهمترین و جامع‌ترین تفسیر شیعه پس از *مجمع‌البیان* طبرسی، و

مطلقاً یکی از چند تفسیر عمده و اساسی قرون جدید است. این سخن با تشریح خطوط و خصوصیات عمدهٔ این تفسیر بهتر بیان می‌شود.

روش تفسیرنگاری علامه

اول اینکه علامه طباطبایی، رضوان‌الله علیه، اساس کار خود را بر قاعدهٔ متین تفسیر قرآن به قرآن، قرار داده‌اند و همواره سررشتهٔ «ان القرآن یفسر بعضه بعضا» (همانا بعضی از آیات و عبارات قرآن روشنگر بعضی دیگر است) را در دست داشته‌اند. در عین اینکه قرآن را از آغاز تا انجام، سوره به سوره و آیه به آیه تفسیرکرده‌اند، موضوعات مشابه و مشترک راکه در سوره‌های مختلف با عبارات مشابه یا متفاوت تکرار شده، همه را ماهرانه درکنار یکدیگر آورده و تحت یک بحث جامع حلاجی کرده‌اند، و این شیوه را نه فقط در مورد قصص قرآن، بلکه در سایر موضوعات اعتقادی و عبادی نیز بکار برده‌اند. فی‌المثل بحث از خلقت آدم یا حقیقت بهشت و دوزخ یا شفاعت یا حرمت خمر را یکبار به نحو جامع، با استفاده از تمامی آیات مربوطه به آنها مطرح کرده‌اند و در سایر موارد خوانندگان را به بحث اصلی ارجاع داده‌اند. ویژگی دیگر تفسیر *المیزان* در این است که به روایت یعنی نقل احادیث و اخبار صحیح از پیامبر(ص) و صحابه و ائمهٔ معصومین، اعتنا و اهتمام تمام نشان داده و در ذیل هر بخش از تفسیر، پس از نقل آیات و توضیح لغوی و ادبی و بیان مراد هر آیه با شیوهٔ «قرآن به قرآن»، فصلی تحت عنوان «بحث روایی» به نقل و نقد روایات از منابع خاصه و عامه اختصاص داده‌اند. و شأن نزول آیات را غالباً در همین بخش آورده‌اند.

اهتمام شادروان علامه طباطبایی در این باب، ناظر به این واقعیت است که تفسیر قرآن در آغاز، یعنی در عهد پیامبر(ص) و صحابه و ائمه و تابعین و عمدتاً تا قرن سوم، در حیطهٔ حدیث قرار داشت، خود حضرت رسول(ص) نخستین مفسر قرآن بودند و چنانکه در تمامی کتب حدیث ضبط است بارها صحابه مشکلات خود را در فهم آیات و عبارات قرآن از ایشان می‌پرسیدند و حضرت پاسخ می‌گفتند. این پاسخها ابتدا مانند سایر احادیث و سخنان پیامبر(ص)، شفاهی نقل می‌شد، و سپس از اول قرن دوم که امت اسلام به اهمیت حیاتی ضبط احادیث واقف شد، در مجموعه‌های حدیث ثبت و تدوین گردید. حضرت علی(ع) که به «کتاب‌الله الناطق» و «صدرالمفسرین» معروف بود، در طی مصاحبت‌های مدیدی که سالها با نبی اکرم(ص) داشت به‌تمامی رموز و شیوهٔ حل مشکلات قرآن، بویژه متشابهات، آشنا شده

بود و چنانکه محدثان نقل کرده‌اند می‌فرمود: «اگر بخواهم تفسیری بر سورهٔ حمد می‌نگارم به اندازهٔ هشتاد بار شتر». از دیگر صحابه، عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود، به کثرت روایت مشهورند. ائمهٔ معصومین نیز که جای خود دارند و بخش عمدهٔ اخباری که از آنان روایت شده، در زمینهٔ قرآن و تفسیر قرآن است.

تابعین (یعنی یاران و پیروان صحابه) احادیث تفسیری را از صحابه فراگرفتند. از معروفترین تابعین در این زمینه، مجاهدبن جبر شاگرد ابن عباس است و دیگر سعید بن جبیر که حجاج ثقفی او را بخاطر گرایش به تشیع، پس از آزار و ایذای بسیار، به شهادت رساند.

باری تا قرن سوم که محمدبن جریر طبری، مورخ و مفسر بزرگ، تفسیر عظیم خود را با تکیه به روایات تفسیری فراهم آورد، عمده‌ترین و در واقع تنها منبع تفسیر قرآن همانا احادیث منقول از مقام رسالت، یا منسوب به آن مقام بود. بعدها بتدریج، در جنب تفسیر روایی یا روایتی یا نقلی قرآن، تفسیر عقلی نیز بویژه بر اثر پیدایش و رشد و رواج مذاهب کلامی و شکوفایی علوم گوناگون، پدیدار شد. و این شیوه، یعنی تفسیر علمی و عقلی قرآن در حدود ده قرن است که در سراسر عالم اسلام رواج دارد.

مسألهٔ تفسیر به رأی

بعضی از مفسران و بسیاری از متشرعان، این‌گونه تفسیر را که «درائی» نیز نامیده می‌شود مذموم شمرده، و حتی با توجه به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که فرموده: «هرکس قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، جایگاهش را در آتش دوزخ آماده ساخته است» این شیوه از تفسیر را ممنوع می‌شمارند. اما بعضی از قرآن‌شناسان و عالمان علوم قرآنی، در پاسخ اینان می‌گویند که مراد، آن نوع تفسیری است که طبق هوی و هوس و رأی شخصی و برای انطباق دادن تکلف‌آمیز قرآن با فلان طریقه یا مذهب یا مکتب بعمل آید، و قرآن را از مدار معانی طبیعی‌اش بگرداند.

مخصوصاً که غالب آیات قرآن، بویژه آیات متشابهات یعنی آیاتی که دربارهٔ احکام نیست و معنای صریح یکسانی ندارند، بر اثر ابهام و ایهامی که در ظاهر آن هست، قابل حمل به معانی مختلف است. به همین جهت در طول تاریخ اسلام، و در زمانهٔ ما نیز، غالباً فرقه‌ها، به‌حق یا ناحق، برای توجیه اعمال یا آرای خود می‌توانند به آیاتی از قرآن متمسک شوند. خود حضرت رسول فرموده‌اند: «قرآن چندوجهی و رام و تأویل‌پذیر است، بکوشید که آن را به بهترین وجوه حمل کنید». در طول تاریخ تفسیر، بسیاری از عرفا و متکلمین و فقها، تفاسیری از دیدگاه خویش

نوشته‌اند که طبعاً در مواردی که به‌افراط گراییده‌اند، از نظر عامهٔ مسلمانان مقبول نبوده است.

بعضی از صاحب‌نظران، این‌گونه تفسیر به رأی یا تفاسیر عقلی را به دو نوع عمده تقسیم کرده‌اند: ۱) تفسیر به رأی مذموم ۲) تفسیر به رأی مقبول.

تفسیر به رأی مذموم را تفاسیری دانسته‌اند که مفسر رأی یا مذهب خود را ــ اعم از اینکه آن مذهب، فقهی یا کلامی، فلسفی یا عرفانی باشد ــ اصل قرار دهد و قرآن را فرع. و تفسیر به رأی ممدوح یا مقبول را، بالعکس تفاسیری دانسته‌اند که با رعایت دو نکتهٔ مهم یعنی در درجهٔ اول اینکه بعضی از آیات قرآن روشن‌کنندهٔ آیات دیگرست، و دیگر؛ با اعتنا به احادیث تدوین می‌شوند و بی‌آنکه سعی در تأویل افراطی داشته باشند برای توضیح بیشتر مطلب، بحثهای علمی و فلسفی و کلامی طرح می‌کنند. یعنی قرآن را اصل و سایر معارف دینی یا عقلی و علمی را فرع می‌گیرند. این روش عقلاً و نقلاً بلااشکال و یکی از بهترین زمینه‌ها و انگیزه‌های شکوفایی علوم و معارف شرعی و عقلی در اعصار درخشان پیشین بوده است. علامه طباطبایی همین شیوهٔ معتدلانه و خردمندانه را در پیش گرفته‌اند و با وجود منزلت رفیع علمی و فلسفی، بر اثر رسوخ ایمانی، در متن تفسیر خود، جانب قرآن را از همه چیز عزیزتر داشته‌اند و از ادب شرعی هرگز فرونگذاشته‌اند و چنانکه گفته شد بنیادکار خود را بر تفسیر قرآن به قرآن، و سپس استفاده از روایات صحیحه نهاده‌اند. ولی از سوی دیگر، عقل و علوم عقلی را نیز خوار نینگاشته‌اند. چنانکه گفته شد، بحثهای کلامی و علمی و فلسفی تفسیر *المیزان* کم نیست. و اصولاً اسلوب تحقیق و تتبع علامه طباطبایی فلسفی ـ منطقی است، ولی چیزی که هست ایشان شاید بیش از همهٔ مفسران فیلسوف یا فلسفی‌مشرب، نظیر ابن‌سینا و فخر رازی و ملاصدرا، به لغزشگاههای نامرئی که بر سر راه تفسیر قرآن هست، واقف بوده‌اند و لذا هشیارانه‌تر از حریم «وحی» در برابر سرکشیهای «عقل» حراست کرده‌اند. و از آنجا که اهمیت گزاف و اولویت و اصالت را در تفسیر قرآن برای مباحث علمی و عقلی قایل نشده‌اند، حجم بیش از اندازه‌ای نیز به آنها اختصاص نداده‌اند.

باری بحثهای علمی، تاریخی، ادبی، کلامی و فلسفی تفسیر *المیزان* تبعی است، و به تناسب موضوع و دقیقاً برای تصحیح نظرگاه و افزایش دانش و بینش خوانندگان در جهت آشناتر شدن با روح قرآن است. همین است که استاد علامه در برخورد با تعابیر و تفاسیر علمی عصر جدید، متانت و منطق قرآنی و ایمانی خود را حفظ می‌کنند، و این شیوهٔ مردم‌پسند و ظاهرالصلاح، یعنی تطبیق و تحمیل بی‌محابای اطلاعات عمومی علمی بر آیات قرآنی را، نادرست می‌خوانند.

تدوین *المیزان*

تدوین *المیزان* از ابتدا تا انتها از یک الگوی ثابت و سنجیده پیروی می‌کند، به این شرح که ابتدا چند آیه از یک سوره می‌آید (در ترجمهٔ فارسی *المیزان*، سپس ترجمهٔ فارسی آیات می‌آید) بعد از آن، بخشی تحت عنوان بیان یا «بیان آیات» که به گفتهٔ خود استاد در مقدمهٔ تفسیر، به یک یا چند موضوع از این موضوعات هفتگانه می‌پردازد:

۱. معارف و حقایقی مربوط به اسماء و صفات خداوند مانند حیات، علم، قدرت و نظایر آن.

۲. اطلاعات مربوط به افعال خدا، مانند خلق، امر، اراده، مشیت، هدایت و نظایر آن.

۳. مسائل مربوط به کلیات عالم که با وجود انسان ارتباط دارند مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، بیت معمور آسمان، ملائکه و غیره.

۴. دانستنیهای مربوط به انسان قبل از دنیا.

۵. دانستنیهای مربوط به انسان در دنیا، مانند تاریخ نوع انسان، شناختن شریعت و نبوت و کتاب و غیره.

۶. دانستنیهای مربوط به انسان بعد از دنیا یعنی برزخ و معاد.

۷. معارف مربط به اخلاق انسانی مانند ایمان، احسان، اخلاص و امثال اینها.

غالباً مسائل لغوی و ادبی در همین بخش یعنی ابتدای «بیان آیات» مطرح می‌شود. سپس بخش نقل و نقد احادیث و اخبار تحت عنوان «بحثی از نظر روایتی» یا بحث روایت پیش می‌آید و از کتب حدیث و تفسیر عامه و خاصه، احادیث مربوط به موضوع، نقل و در اطراف آنها بحث می‌شود.

سپس در مرحلهٔ سوم، بحثهای مناسب کلامی، فلسفی، علمی و یا مربوط به علوم قرآنی نظیر بحث در باب اعجاز به‌طور مطلق و بیان وجوه چندگانهٔ اعجاز قرآن یا جبر و تفویض و یا شفاعت و محکمات و متشابهات، در میان می‌آید. و این روش در سراسر تفسیر، یکسان و یکدست پیش می‌رود. تنها کمبود علمی *المیزان* این است که شرح و تفسیر آیات‌الاحکام و به‌طور کلی فقه‌القرآن را بسیار به‌اجمال برگذار می‌کند.

حاصل آنکه، با توجه به دقت نظر حکیمانهٔ مؤلف معظم و موشکافیهای منطقی و ادبی و نقادی احادیث و نیز انتقاد آرای بعضی از مفسران قدیم و جدید و احتوا بر مهمات مسائل فلسفی و کلامی و اشتمال بر گنجینهٔ عظیمی از احادیث تفسیری و غیرتفسیری و رعایت انصاف

محققانه، و سرانجام برعکس اکثر تفاسیر، بویژه تفاسیر «علمی» قرن حاضر، تسلیم علم‌زدگی و دنیاگرایی نشدن، و چنانکه سزاوار راسخان در علم و ایمان است، با متانت و منطق صبورانه پرده از چهرهٔ حقایق والا برگرفتن، تفسیر *المیزان* از ارزش کم‌نظیری برخوردار است.

آنچه خواندید، ملخص مقالهٔ راقم این سطور است که اصل آن در کتاب *تفسیر و تفاسیر جدید* آمده است. نگارنده با اذعان به این حقیقت که این مقاله حتی در حد معرفی، حق تفسیر ارجمند *المیزان* را ادا نکرده است، برای جبران این قصور و رفع این نقیصه، دو چاره اندیشیده است: ۱) این یادآوری که خوانندگان به اصل کامل این مقاله که در کتاب یادشده آمده است ــ و لااقل متضمن یک بحث علمی دربارهٔ *المیزان* با ذکر نمونه و حاکی از دقت نظر و سنت‌گرایی علامه در تفسیر قرآن کریم است، مراجعه فرمایند. ۲) ترجمهٔ مقالهٔ دیگری را که اصل آن به عربی است و از کتاب آقای علی اوسی دربارهٔ *المیزان* برگرفته شده است، به دنبال این مطلب عرضه می‌دارد.

دربارهٔ المیزان[1] (۲)

۱. مفسر بزرگ ما محمدحسین بن سید محمدبن محمدحسین میرزا علی‌اصغر طباطبایی تبریزی قاضی از علمای عالیمقدار شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه در عصر حاضر است که در استنباط احکام شرعیه از مصادر اصلی‌اش ید طولا داشته و به مرتبهٔ عالی اجتهاد نایل گردیده و از فلاسفه و مفسران بزرگ قرن است و آثار علمی‌اش دلالت بر مقام او دارد، و در زمینه‌های علمی دیگر نیز دست دارد که همه و همه حاکی از علو روح انسانی و ایمان و آگاهی ژرف اوست.

۲. از خلال سخنان پیشین، دربارهٔ عصر زندگی مفسر و رویدادهایی که در طول حیات او رخ داده و خاندانی که در آن پرورش یافته، چنین می‌یابیم که عصر او آکنده از فراز و نشیبهای سیاسی و نشاط علمی و تحولات فرهنگی عظیم است که همه در تفسیر او اثرگذارده و علامه طباطبایی را به جانب اصلاح و اصلاحگری کشانده و او را در بعضی دوره‌های فترت به مبارزه در برابر تحریفات و حملاتی که از سوی دشمنان نسبت به اسلام وارد می‌شده برانگیخته است و از همین رو بحثهای شفاهی و کتبی بسیاری در زمینهٔ مسائل روز در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی طرح کرده است.

۳. علامه در تفسیرش به مصادر بسیاری در زمینهٔ تفسیر و حدیث و تاریخ و جز آن توجه داشته است که صرفاً از کتب و آثار شیعه نبوده و از امهات متون اهل سنت نیز برخوردار بوده است و این امر نمایانگر یکی از جوانب روشمندی و نگرش اعتدالی اوست که می‌کوشد در هر

---

۱. مقالهٔ حاضر، ترجمه و تلخیص آخرین مبحث کتاب عالمانه‌ای است دربارهٔ علامه طباطبایی و روش او در تفسیر *المیزان* با این مشخصات: *الطباطبایی و منهجه فی تفسیره‌المیزان*، المؤلف: علی الاوسی، طهران، منظمة‌الاعلام الاسلامی (= سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م، صص ۲۵۹ـ۲۶۷.

بحثی ژرفکاوی کند و از آرای صاحب‌نظران غافل نباشد. همچنین آشکار می‌گردد که در برابر منقولات روحیهٔ تسلیم محض ندارد بلکه بعضی را می‌پذیرد و بعضی را رد می‌کند و با آنها ارزیابانه و نقادانه برخورد می‌نماید.

۴. آیاتی راکه سیاق واحد دارد در یک گروه بررسی می‌کند، چراکه گاه مجموعه‌ای از آیات ناظر بر هدف واحدی است. و نیز در آغاز تفسیر هر سوره، هدف اساسی سوره را مطرح می‌سازد و به خواننده توجه می‌دهد که مضامین اصلی و اهداف اصلی هر مقطعی چیست.

۵. نخستین رکن روش تفسیری او تکیه بر خود قرآن مجید در گویاکردن معانی یک آیه و دریافت معانی آن است، و در پرتو این کار، به روش تفسیر موضوعی راه می‌برد و با استفاده از گروه آیات مشابه، معنای بسیاری از مفاهیم کلیدی قرآن مجید را روشن می‌سازد، و بدین ترتیب با روشی قرآنی و تفسیر قرآن به قرآن به قصص قرآنی می‌پردازد، و اعتماد بر روایات متناقضه ندارد، چنانکه در تفسیر قصص به داستانسرایی و تخیل آزاد میدان نمی‌دهد. و از سوی دیگر به تأویل آنها نیز گرایش ندارد و می‌کوشد که به آیات حاکی از یک قصه ترتیب زمانی بدهد و از مجموع آیات مربوط به آن یک قصهٔ کامل قرآنی فراهم آورد، و برای روشنگری گوشه‌هایی از آن که قرآن مجید فروگذارکرده ــ زیرا کتاب هدایت است نه داستان ــ روایات وارده دربارهٔ آنها را گرد می‌آورد، به نحوی که قصهٔ روایی تابع مضمون قصهٔ قرآنی بوده و با آن معارض نباشد.

۶. علامه در *المیزان* برای سیاق و بافت کلام به عنوان یکی از قرائن حالیه در فهم کلام، شأن خاصی قائل است و از آن برای رد بعضی آرای مفسران یا قبول آن برای بازشناسی آیات مکی از مدنی، و روشن‌سازی معنای بعضی الفاظ مبهم قرآنی و به عنوان معیاری برای قبول یا رد بعضی روایات، و ترجیح نهادن بین قراآت سود می‌جوید. همچنین به مسئلهٔ پیوند و تناسب بین آیات اعتنا دارد و اکثر اوقات علاقهٔ وافری به بیان وجه مناسبت بین آنها نشان می‌دهد.

۷. در پرتو قاعدهٔ اساسی «تفسیر قرآن به قرآن» و شناختن از سیاق آیات، به سنجش و رد و قبول سنتی که مشکوک باشد می‌پردازد. مراد از سنت قول و فعل و تقریر معصوم ــ اعم از حضرت رسول (ص) و ائمهٔ اطهار(ع) ــ است؛ یعنی در صورتیکه حدیثی غیرمتواتر باشد یا با قرائن قطعی یقین‌آور همراه نباشد. وگرنه در حجیت احادیث متواتر بحثی نیست. و موضوع او در برابر خبر واحد از این قرار است که آن را فقط در احکام شرعی حجت می‌داند.

۸. مفسر بزرگوار، بخشهایی در تفسیر خود تحت عنوان «بیان» دارد و در این قسمتها از سنت برای تأیید و تقویت نتایج و استنباطهای قرآنی خود و نیز شرح معانی آیات در پرتو پژوهشهای

لغوی و اعراب و سیاق و ظهور معنی استفاده می‌کند. و در همه حال بر آن است که «ان‌القرآن یفسر بعضه بعضا». و برای هرچه روشنتر ساختن و برجسته نمایاندن این نگرش خود (که بخشی از قرآن تفسیرکننده و روشنگر بخشی دیگر است) بحثهای روایی، و منقولاتش از تفاسیر نقلی (= اثری = تفاسیری که برای شرح و توضیح آیات عمدتاً از احادیث استفاده می‌کنند) و اسباب‌النزول (شأن نزول) و جز آنها را مستقل می‌آورد، و در ابتدای آنها کلمهٔ «اقول» [= چنین می‌گویم] را ذکر می‌کند. و اگر آنچه در بخش روایات و مأثورات آورده و با نتایج تفسیری او موافق باشد، به این توافق و تأیید، تصریح می‌کند، در غیر این‌صورت در مقام رد و تضعیف آنها برمی‌آید. و اگر در اسانید و رجال بعضی روایات ضعفی باشد، به آن اشاره می‌کند. همچنانکه با اتکا به همین نتایج تفسیری خود، در بخش بیانات به رفع تعارض میان آیات می‌پردازد.

۹. علامه طباطبایی از اسباب‌النزول، به اعتبار اینکه ممکن است یک نص قرآنی را توضیح دهد و وجههٔ معینی به آن ببخشد، سود می‌جوید، و در رفع تعارض احتمالی در میان روایات می‌کوشد و گاه بخش اعظم آنها را رد می‌کند. و بر آن است که احکام قرآنی محدود و منحصر به مناسبت نزول آنها نیست، بلکه عمومیت یعنی جنبهٔ عام آنها مناط اعتبار است، و احکام قرآن کریم تا قیام قیامت برقرار است. او این قاعده را (که اصل، عموم لفظ است، نه خصوص مورد) گاهی «جری» و «تعدد مصادیق» نام می‌نهد.

۱۰. علامه از درج مطالب دور و دراز و بی‌فایده گریزان است و همواره دوستدار ایجاز و اختصار است. چنان‌که اسانید را کامل ذکر نمی‌کند و غالباً مصدر و راوی اول را یاد می‌کند، و هرچند گاه به استطرادات روایی می‌پردازد ولی در اغلب موارد از درج اخبار مربوط به «فضائل سور» هم درمی‌گذرد.

۱۱. علامه طباطبایی در تفسیر بعضی آیات به اقوال صحابه و تابعان هم می‌پردازد، ولی بر آن است که این اقوال فی حد ذاته فاقد حجیت است و مانند هر نص و قول دیگر تابع بحث و نقادی است. ولی گاه نیز آنها را نظر به اینکه از عصر نزول بهره‌مند بوده‌اند، بر سایر اقوال یا اقوال سایر مفسرین مقدم می‌دارد.

۱۲. استاد علامه در برابر اسرائیلیات، موضع منتقدانهٔ بسیار سخت‌گیرانه‌ای دارد و هشدار می‌دهد که اکثر مفسرین در تفسیرهایشان در این ورطه افتاده‌اند، و علت آن در طبیعت داستان‌پردازی و تأثیر آنها در تفاسیر، و افراط در تمسک به انواع احادیث و پذیرش بی‌چون و چرای آنهاست، ولو اینکه با صریح عقل و آیات محکم قرآنی مخالف باشند. و ریشهٔ اسرائیلیات

و منشأ راه یافتن آنها به روایات اسلامی را می‌کاود و برای این کار مضامین این‌گونه روایات را با آنچه در تورات و انجیل آمده است، تطبیق می‌دهد و وجوه تشابه و اختلاف آنها را بازمی‌نمایاند، و جعلیات یهودیان را که با اقوال انبیا علیهم‌السلام، و الهیات اصیل ادیان توحیدی مخالفت دارد بیان می‌کند.

۱۳. اما در مورد لغت و اعراب و علوم بلاغی در تفسیر آیات، به میزانی که به فهم آیه مدد می‌رساند و مدلول آن را روشن می‌کند، سود می‌جوید. همچنانکه اهتمام چندانی به اختلاف قراآت و روش معینی در این باب ندارد، و در عین آنکه غالباً بر روایت رسمی مصحف شریف (روایت حفص از عاصم) اعتماد دارد، گهگاه قرائتی را که با سیاق یک یا چند آیه مناسبتر و همخوان‌تر است، ترجیح می‌دهد. حاصل آنکه در ترجیح بین قراآت، بنا را بر سیاق می‌گذارد.

۱۴. مفسر بزرگوار بر مبنای سیاق، نصوص قرآنی و نقشی که بعضی از آیات می‌توانند در تفسیر بعضی دیگر ایفا کنند و اصول اعتقادی مانند توحید و عدل الهی و عصمت انبیا و نیز عقاید شیعهٔ امامیه، و به مناقشهٔ آرای مفسرین و بررسی و ارزیابی آنها می‌پردازد.

۱۵. علامه در این مسئله که باید ظاهر یا باطن آیات راگرفت، طرفدار باطنی است که ظاهر و حقایق شرعی با آن موافق باشد، و تأکید می‌ورزد که مقصود اصلی در اغلب آیات، همان ظاهر است، به‌عکس کسانی از جمله بعضی متصوفه و باطنیه که می‌گویند مقصود اصلی باطن است، باطنی که فهم اهل ظاهر به آن نمی‌رسد. و استاد طباطبایی اینان را به نقض ظواهر دین و حکم عقل، متهم و متصف می‌کند. و آنجاکه با باطن موافق است، آنها را با تعدادی از روایات ائمهٔ دین تطبیق می‌دهد و این کار را از مقولهٔ «جری» و «تعدد مصادیق» می‌شمارد، چراکه آیات قرآنی غالباً به بیشتر از یک مصداق واحد قابل حمل است، و این مصادیق ترتب طولی دارند، نه عرضی، لذا تزاحمی بین آنها ایجاد نمی‌شود. و گاه به طرح بعضی از آنها، در بخش بحثهای روایی، بدون آوردن هیچ تعلیقه‌ای، اکتفا می‌کند و هدفش این است که به‌اختصار آنچه را که از ائمهٔ اهل بیت، در تأویل معنای باطنی خاصی وارد شده است، عرضه بدارد. و گاه هست که به انواع این‌گونه روایات که در کتب امامیه یاد شده است، اشاره‌ای ندارد.

۱۶. دربارهٔ موجودات غیبی نظیر عرش، قلم، و لوح، روش علامه غیر از روش پیشینیان است که می‌گویند هیچ‌کس قدرت تأویل آنها را ندارد، چنانکه بعضی دیگر بر آنند که اینها جزو متشابهاتی هستند که تأویل آنها را کسی جز خداوند ــ سبحانه و تعالی ــ نمی‌داند. همچنین از روش فلاسفه که بر مفروضات و مسلمات علم هیئت بطلمیوسی در تنظیم حرکات کرات و

افلاک آسمانی اعتماد کرده و آنچه را که قرآن دربارهٔ این‌گونه حقایق غیبی (لوح، کرسی، قلم، عرش) گفته است، با آنها تطبیق داده‌اند، پرهیز کرده است. همچنین حمل این غیبیات بر تمثیل و تخییل [یعنی تمثیلی یا تخیلی شمردن آنها] را نمی‌پسندد، و این حقایق را در پرتو معنای عرفی و لغوی آنها و روش تفسیر قرآن به قرآن، معنی می‌کند و بر آن است که اینها مصداقهای حقیقی خارجی، به نحوی که در خور ساحت قدس الهی است دارند، ولی دربارهٔ آنها توضیح داده است، شرح و بسط می‌دهد، هر بحث دیگر را دور شدن از حقیقت تفسیر می‌شمارد.

۱۷. با وجود بحثهای فلسفی عدیده‌ای که شادروان طباطبایی در *المیزان* مطرح ساخته است، در تفسیر خود مسلک فلاسفه را پیش نگرفته است، و به شیوهٔ آنان، آیات قرآنی را تابع و دستخوش نظریه‌های فلسفی نگردانده است، و از بعضی بحثهای فلسفی‌ای هم که به میان آورده مرادش تأیید معانی آیات و موضوعات قرآنی است، و گاه بعضی از نظریه‌ها و آرای فلسفی را که با قرآن کریم موافق نیست، جرح و رد می‌کند.

۱۸. و از نظر او تأویل یعنی حقایق واقعی‌ای که آیات قرآنی از آنها حکایت یا به آنها اشارت دارد. و از مضامین آیات برمی‌آید. و این همانند موضع ابن تیمیه دربارهٔ تأویل است.

۱۹. علامه با ادعای کثرت نسخ که ناشی از اطلاق آن بر تقیید، تخصیص، تبیین و نظایر آن است، مخالف است و موضع او در این باره، موضع اصولیان است، یعنی بین این‌گونه اطلاقات فرق می‌گذارد و از نسخ فقط آنچه را از ظاهر آیات ناسخ و منسوخ هم برمی‌آید می‌پذیرد [یعنی به صرف روایات که یک آیه ناسخ آیهٔ دیگر است اعتنا و اکتفا نمی‌کند] لذا تعداد موارد نسخ از نظر او اندک است.

۲۰. شادروان طباطبایی دربارهٔ احکام نیز کمتر بحث می‌کند، زیرا آنها را از مطالب فقهی می‌داند که جای اصلی بحث آنها در کتب فقه است نه در تفسیر. و آنها را از حواشی تفسیر می‌شمارد، با این تفاوت که چون بعضی مسائل فقهی، محل خلاف و معرکهٔ آرا باشد، آرای فقها و مفسرین را نقل و دربارهٔ آنها بحث و بررسی و مناقشه می‌کند و رأی خویش را در آن باره بیان می‌دارد.

۲۱. عقاید مفسر بزرگوار، اعلی‌الله مقامه، هیچ‌گونه اختلافی با عقاید رسمی شیعهٔ امامیهٔ اثنی‌عشریه ندارد، و با اشاعره و معتزله در بسیاری مواضع، نه فقط در مورد توحید و عدل الهی، اختلاف نظر دارد. در بعضی موارد برای دفاع از عقاید امامیه، مانند مسئلهٔ امامت و عصمت و رجعت در آیات قرآن مجید ژرفکاوی می‌کند. همچنین برای رفع غموض بعضی آیات، از ظواهر

آیات دیگر مدد می‌گیرد. نیز معنای آیاتی راکه از ظاهر آنها تشبیه و تجسیم خداوند برمی‌آید، با استفاده از آیات تنزیلی روشن می‌سازد یا در تحقیق و تأیید آنچه همهٔ مسلمانان دربارهٔ آن اتفاق نظر دارند، نظیر مسئلهٔ نبوت و معاد با آیات قرآنی استدلال می‌کند. در عین حال در مسئلهٔ جبر و تفویض، روش عقلی محض پیش می‌گیرد تا امر بین امرین را اثبات کند.

بعد از بیان روش علامه در خلال این فقرات، اینک به روش او در قیاس با روشهای سایر مفسرین نظر می‌کنیم تا همانندی و اختلاف بین آنها را بررسی کنیم، و در پرتو این مقایسه اهم امتیازات روش تفسیری علامه طباطبایی را اختصاراً برمی‌شماریم.

۲۲. بعضی از علمای تفسیر، روش تفسیر مأثور (تفسیر روایی) را نخستین (و بهترین) طریق در تفسیر قرآن می‌شمارند و معتقدند که بخشی از قرآن، بخش دیگر را تفسیر می‌کند. البته این طریقه، منحصر به «اهل اثر» یعنی حدیث‌گرایان نیست، بلکه اهل رأی و اجتهاد نیز به آن اعتقاد دارند و عموم مفسران، با وجود تفاوت نگرش، به میزان ژرفکاویشان در قرآن کریم، از این روش هم استفاده می‌کنند. بسیاری از مفسران در جنب نقل تفسیر مأثور و روایت از رسول اکرم (ص) و صحابه و تابعین ــ و در مورد شیعهٔ امامیه از ائمهٔ اهل بیت ــ از نصوص قرآن، برداشت ظاهری دارند. و از بهترین شیوه‌های تفسیر، تفسیر موضوعی است و علامه طباطبایی این روش و نیز قاعدهٔ تفسیر قرآن به قرآن را اساس کار خود قرار داده است.

۲۳. از نظر اعراب و بحثهای لغوی، علامه به میزان نیاز و تا حدی که در روشن‌کردن معنای آیه و رفع غموض آن مفید است، به آنها می‌پردازد و هرگز به اندازهٔ بزرگانی چون طبرسی وارد استطرادات لغوی و نحوی نمی‌شود. شایان ذکر است که شادروان طباطبایی در شرح معانی مفردات و وجوه نحوی آیات، اتکای بسیاری به *مجمع‌البیان* طبرسی دارد، و این تفسیر گران‌قدر از منابع اساسی علامه در زمینهٔ لغت و نحو و جز آن است.

۲۴. از نظر بلاغی فقط برای بیان نکته‌های علمی‌ای که در روشن‌سازی معنی نقش دارد، به بحث می‌پردازد. و غالباً در این زمینه از *کشّاف* زمخشری نقل اقوال می‌کند چه او از ائمهٔ کم‌نظیر بلاغت است، و به روشنگری اسرار بلاغت قرآنی و کشف زیباییهای سخن و باریکناهای لفظی و نظم و پیوند عبارات آیات، اهتمام شایانی دارد.

۲۵. تأثیر نهضت جدید تفسیرنگاری بر *المیزان* این است که می‌بینیم علامه طباطبایی به شکل واضحی به اصول مکتب امام محمد عبده در تفسیر نزدیک می‌شود. وجوه این مشابهت‌های فراوان بدین قرار است: الف) پرهیز از استطرادها و بحثهای درازدامن ملال‌آور و

حشو و زوائد به‌طوری که آنچه مفسر ـ در این مکتب ـ به لغت و اعراب و بلاغت و غیر آنها می‌پردازد به قدر نیاز و به قصد کشف وجوه معانی است، نه غرق شدن در اطناب و پرداختن به جزئیاتی که مفسر را از وظیفهٔ اصلی‌اش بازمی‌دارد. ب) پرهیز از بحث و بیان در مورد آنچه قرآن کریم، مبهم گذارده است و اکتفا به ذکر آنچه نصوص قرآنی و احادیث صحیح تأیید می‌کند. پ) نیز اجتناب از احادیث ضعیف و مجعول و اسرائیلیات. ت) آوردن مقدمه‌ای در باب اغراض هر سوره، و نظر داشتن به جنبهٔ اصلاحگرانهٔ این مقدمه‌ها و نیز پرداختن به اندیشه‌ها و قضایای فکری و اجتماعی معاصر.

۲۶. و اما موضع علامه طباطبایی در مورد نظریات علمی جدید در تفسیر، این است که گاه به شمه‌ای از آنها برای تأیید اشارات علمی موجود در قرآن مجید می‌پردازد، بی‌آنکه در وادی تفسیرهای علمی مادی درغلتد، چنانکه بعضی از پیروان این شیوه از جمله طنطاوی جوهری درغلتیده‌اند.

۲۷. در پایان پیشنهاد می‌کنم که به اذن الهی عده‌ای از صحبنظران کمر همت به تلخیص *المیزان* ببندند، و برای این کار استطرادات روایی و اغلب بحثهای متنوع دیگر را کنار بگذارند ولی «بیان»ها را ابقا کنند. همچنین بحثهای قرآنی ملحق به بخش بیانات و آنچه از بحثهای روایی راکه لازم و مناسب است نظیر روایات مربوط به اسباب نزول و آنچه روشنگر نص قرآنی است، همه را حفظ کنند.

همچنین پیشنهاد می‌کنم که عبارت «کتاب علمی، فنی، فلسفی، ادبی، تاریخی، روایی، اجتماعی، حدیث، تفسیرالقرآن بالقرآن»[۱] را که بر صفحهٔ عنوان مجلدات بیستگانهٔ طبع اصلی عربی *المیزان* ظاهر شده است حذف کنند، زیرا با حقیقت روش مفسر بزرگوار ما تناسب ندارد، و به جای آن فی‌المثل این عبارت را بگذارند: «*المیزان*، تفسیر القرآن بالقرآن، عصری، ذوابحاث قرآنیة متنوعة، یعقدها المفسر للفائدة و الایضاح».

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین.

---

۱. این عبارت در طبع اول عربی *المیزان* که در دارالکتب اسلامیه در تهران، در زمان حیات علامه طباطبایی انجام گرفته نیامده است. در ترجمه‌های فارسی آن نیز چنین عبارت توضیحی دیده نمی‌شود. پیشنهاد مترجم این است که در هیچ طبع و هیچ روایت، هیچ نوع عبارتی از این قبیل، که متانت علمی و آکادمیک ندارد نیاید.

دربارهٔ تفسیر پرتوی از قرآن

پرتوی از قرآن از بسیاری از تفاسیر طراز اول قرآن دلنشین‌تر و دیده‌گشاتر است. تفسیر بیش و پیش از هر چیز هنر است و با سایر هنرها و از جمله هنر شاعری قابل مقایسه است. بعضی هنرمندان به چشم هنرمندان دیگر هنرمند می‌آیند، و هنرشان برای اهل فن و خبرگان آن رشته هنر می‌نماید، اما برای سایر مردم که مخاطبان واقعی هنر باید باشند نیست. و یا هنرمندانی هستند که همه جور آیین و آذین هنری را درکار می‌کنند ولی هنرشان بیروح است، و هنرشان جز کالبد نگارین، و جز نگاری بیجان نیست. ولی *پرتوی از قرآن* اخگری بود که از برخورد گرمابخش دلها و از درس و بحث رویاروی قرآن برخاسته بود، هیچ آدابی و تکلیفی و تکلفی در کارش نبود، و چون از «دل» برخاسته بود به دلها می‌نشست.

اما استقبال حیرت‌انگیز مردم از این تفسیر و قبول خاطر و قبول عامی که پیداکرد، همانقدر که از عشق به تفسیر قرآن بود، از عشق مردم به مفسرش نیز حکایت داشت.

آنچه در *پرتوی از قرآن* مهم است، ذوق و مهارت کم‌نظیر در اظهار نظر و ربط و رجوع دادن معانی است، البته تا آنجا که «ظاهر» و نیز «مأثورات» اجازه می‌دهند یا در آنجا که سایر منابع و «ادله» خاموشند.

خود ایشان روش کارشان را در مقدمهٔ جلد اول (صفحات ۱۸ـ۲۰ که در زندان، نگارش و در سال ۱۳۴۲ انتشار یافته) چنین نوشته‌اند:

> نخست چند آیه به ردیف و شمار آورده شده، پس از آن، ترجمهٔ آیات به فارسی تطبیقی آمده چنانکه از حدود معانی صحیح لغات خارج نباشد... سپس معانی مترادف و موارد استعمال و ریشهٔ لغات، در موارد لزوم بیان شده تا در ذهن خواننده مجال تفکر بیشتری

باز شود. آنگاه آنچه از متن آیات مستقیماً بر ذهن تابیده بیان می‌شود، گاهی در موارد مقتضی از احادیث صحیحه و نظرهای مفسرین استفاده شده، سپس در پیرامون آیات آنچه به فکر نگارنده رسیده و بر ذهنش پرتو افکنده منعکس می‌گردد، تا شاید خواننده خود هرچه بیشتر به رموز هدایتی قرآن آشنا شود و ایمان تقلیدی به کمال تحقق رسد و هرچه بیشتر جویندگان، در اعماق ژرف آیات فرو روند و در انوار آن غوطه‌ور شوند:

... آنچه در پیرامون آیات و از نظر هدایت قرآن، نگارش می‌یابد عنوان تفسیر (پرده‌برداری) ندارد و به حساب مقصود نهایی قرآن نیست، از این رو عنوان و نام *پرتوی از قرآن* را برای آن مناسب‌تر یافتم.

یک نکتهٔ کلیدی دیگر درکار ایشان هست:

تنها دانستن فنون معمولی برای درک بلاغت وسیع و متنوع قرآن کافی نیست، بلکه با تأمل و تفکر آزاد می‌توان به رموز بلاغت قرآن آشنا شد، و این آشنایی اندک‌اندک به‌صورت ملکه درمی‌آید (همان، ص ۱۸).

و خود ایشان چنین ملکه‌ای داشت و با آنکه از آیین و آداب تفسیر عدول نمی‌کرد و تفسیر به رأی را به آن معناکه «شخص نظر و رأیی داشته باشد و بخواهد قرآن را با رأی خود منطبق سازد و به آن برای نظر خود دلیل آورد» (ص ۱۵) معمول نمی‌داشت ولی گاه تا حد تأویل نیز پیش رفته‌اند.

نظرگاه ایشان را در باب اخلاق تفسیر و مفسر نمی‌توانم بازگو نکنم:

چه بسا اطلاعات و دانشهایی که برای فهم دین و آیات کتاب حکیم بکار رفته که خود حجابی بر آن شده، و تفسیرهایی از قرآن که هنر و معلومات مفسر می‌باشد، تا آنجاکه مفسر خواسته همهٔ آرا و اندیشه‌های خود را مستند به قرآن سازد... بیش از این حجابها، حجابهای دیگری از بیماریهای اکتسابی و میراثی و انحرافهای ذهنی و خویهای پست مانند غرور، کبر، حسد است، که هریک منشأو راه علاجی دارد. این‌گونه حجابهاست که ذایقهٔ فهم هر حقیقتی را فاسد و از لذت درک آن باز می‌دارد و طنین آیات حق را وامی‌تاباند و مانع نفوذ آن در ضمیر انسانی می‌شود (همان، صص ۱۶، ۱۷).

خصیصهٔ بارز دیگر این تفسیر اعتنا به مسائل علمی و در واقع انطباق اطلاعات عادی علمی با بعضی آیات قرآنی است. این تلقی در تفسیرنویسی نوین فارسی چندان سابقه‌ای ندارد، و قدیمترین نمونه‌ای که بنده بیاد دارم، آنهم ترجمه به فارسی است، چند جلد از تفسیر معروف به *تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان* تألیف احمدخان، ملقب به سر سید یا سر سیداحمدخان هندی (۱۸۱۷ـ۱۸۹۸م) مصلح دینی و فرهنگی و مؤسس تجددطلبی در هند است، که به ترجمهٔ آقای سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی (تهران، علمی، بدون تاریخ، و احتمالاً در حدود سال ۱۳۲۰ شمسی) به طبع رسیده است، و در فصل پیشین کتاب حاضر به‌تفصیل دربارهٔ عقاید دینی و کلامی و تفسیری او بحث کردیم.

در سایر بلاد اسلامی نیز فشار فرهنگ مهاجم غرب، بعضی مفسران را ناگزیر کرد که برای رفع شبهات اهل علم و برای آنکه ثابت کنند عقب‌ماندگی اجتماعیشان بر اثر محتویات قرآن نیست، چاره‌ای عاجل بیندیشند.

برخورد نخستین مصلحان و مفسران عرب، نظیر شیخ محمد عبده (۱۲۶۶ـ۱۳۲۳ق) و محمد رشید رضا (۱۲۸۲ـ۱۳۵۴ق)، شاگرد و همکار و همفکر عبده، تا حدودی ــ ولی نه همیشه ــ اعتدالی بود، ولی طنطاوی جوهری (۱۲۸۷ـ۱۳۵۸ق) می‌گفت در قرآن حداکثر ۱۵۰ آیهٔ صریح فقهی وجود دارد و این‌همه کتاب درباره‌اش نوشته‌اند و بحثهای فرعی شرعی پیچاپیچ کرده‌اند، حال آنکه بیش از ۷۵۰ آیهٔ علمی در قرآن هست که مفسران قدیم، قهراً، مهمل گذاشته‌اند و این غبن تاریخی و این جفایی که بر قرآن رفته باید با نگاشتن تفاسیر هرچه علمی‌تر، جبران شود.

عبده مهمترین وسیلهٔ اصلاح عقاید ارتجاعی اجتماعی و زدودن غبار خرافات از آیینهٔ اصول عقاید را تفسیر قرآن می‌دانست. زندگینامه‌نویسان عبده معتقدند که او ابتدا به‌شدت تحت تأثیر عقاید انقلابی سیاسی استادش سید جمال‌الدین اسدآبادی واقع بود ــ چنانکه با همکاری یکدیگر *عروةالوثقی* را منتشر می‌کردند ــ ولی بعدها رویهٔ ملایمتر و به عقیدهٔ خود، مؤثرتری که آموزشگری و ارشاد دینی و اجتماعی بود، در پیش گرفت. و عالیترین جلوه و ثمرهٔ این اعتقاد و جهد و اجتهادش در تفسیر قرآن ظاهر شد.

در یکی از فصلهای پیشین این کتاب از آرا و عقاید و سبک و سیاق تفسیری او بحث کرده‌ایم. اینکه دوباره در اینجا تجدید مطلع می‌کنیم، بخاطر تشابهاتی است که میان شخصیت و شیوهٔ نگارش و نگرش تفسیری او با آیت‌الله طالقانی وجود دارد.

مسائل اجتماعی مخصوصاً سیاسی، برخلاف مسائل علمی و اخلاقی، و برعکس آنچه همگان تصور می‌کنند و انتظار دارند در *پرتوی از قرآن* چندان زیاد نیست، که یک مقدارش مستقیماً مربوط به سانسور، چه سانسور هنگام تحریر و چه سانسور هنگام طبع و انتشار اولیهٔ این اثر است؛ وگرنه علاقه و اهتمام ایشان به این مسائل و اهمیت و اولویتی که برای اجتماعیات و تلفیق دین و سیاست قایل بود نیاز به یادآوری یا اثبات ندارد.

نگارنده هنگامی که اجزای مختلف این تفسیر را در پی یافتن منابع فکری یا تفسیری مرحوم طالقانی کنجکاوانه می‌خواندم یا تورق می‌کردم، شباهتهای حیرت‌انگیزی بین آرای ایشان در باب معاد، مخصوصاً در تفسیر سورهٔ نبأ و نازعات، و آرای ملاصدرا دیدم. ملاصدرایی که بیش از هر حکیم دیگر، نه فقط در ایران بلکه در سراسر خطهٔ اسلام، در باب معاد و احوال نفس و فرجام‌شناسی، تحقیقات عمیق و وسیع و نظریات بکر و بدیع دارد.

گاه می‌دیدم همان رایحهٔ خفیف و زودگذر «تأویل» عرفانی معاد که در لابلای آثار صدرالمتألهین هست در تفسیر ایشان هم استشمام می‌شود. بویژه که اخیراً خلاصه‌ای از عرشیهٔ ملاصدرا و شرحی که همو بر *هدایةالحکمه‌*ی اثیرالدین ابهری نوشته، از آن قسمتهایی که در باب معاد است، برای خود تهیه‌کرده بودم، و با مطابقه برایم یقین حاصل شد که مرحوم طالقانی در این باب متأثر از آرای صدرالمتألهین است. اگر بخواهم نمونه بدهم، بحث از این حالت قلم‌انداز که در پیش گرفته‌ام خارج خواهد شد.

این نیز ناگفته نماند که تا آنجا که دستگیر این بنده شد، تکاملی که در جای‌جای *پرتوی از قرآن* مطرح است، «تکامل داروینی» نیست، بلکه کمال‌جویی و استکمال انفسی و آفاقی و کمال‌گرایی صدرایی است که یکی از نظریه‌های پیشرفته و پخته و پروردهٔ صدرالدین است، و نقطهٔ آغاز و قوس نزولش، چون نقطهٔ انجام، در طی قوس صعود: همانا خداوند است که یگانه مبدأ و منتهای همه چیز است[1].

باری وقتی که سرانجام، ابتدا در صفحهٔ ۳۰ (از قسمت اول از جزء سی‌ام) به نقل قول مفصلی از کتاب *مفاتیح‌الغیب* صدرالمتألهین، و سپس در صفحات دیگر هم به نقل قولهای دیگر از همین کتاب برخوردم مطمئن شدم که بیراهه نرفته‌ام. همرزم و هم‌پیمان و یکی از صدیقترین خواص یاران مبارز و دانشور ایشان، آقای دکتر سیدمهدی جعفری که‌کار تدوین و تنقیح و تصحیح اغلب مجلدات *پرتوی از قرآن* را عهده‌دار بودند و احتمالاً بعضی دیگر از آثار آن بزرگمرد را بطبع

---

۱. ← صص ۶۸ تا ۷۱ و ۱۱۶ تا ۱۲۰ از قسمت اول از جزء سی‌ام.

رسانده‌اند، هم به این نکته و هم به سایر منابع و مسائل اشاره‌کرده‌اند:

پدر در تمام دوران زندگی، علاوه بر امتیاز داشتن شیوه‌ای اجتماعی و لغوی در تفسیر قرآن، و علاوه بر اینکه از تفسیر مأثور استفاده می‌کرد (بخصوص در جلدهای قبل)، مشربی عرفانی (به معنای صحیح آن) نیز داشت، و در این راه نه تنها از تفسیر فلسفی ـ عرفانی *مفاتیح‌الغیب* (که تفسیر تعدادی از آیات قرآن است) نوشتهٔ صدرالمتألهین، ملاصدرا، سود جسته، بلکه در ذیل بسیاری از آیات (بخصوص در این جلد) از اشعار پرمغز مثنوی عارف موحد مولوی بزرگ استفاده و در پاورقی بدانها استنادکرده است، و جز در یک مورد در جاهای دیگر نام شاعر نیامده، اما خود از سبک اشعار پیداست، و از دیگران، ابیات بسیار معدودی، آن‌هم اغلب با ذکر نام گوینده، نقل شده است. بیشتر این اشعار را در دوران زندان اوین، از حفظ، در ذیل آیات نوشته، مخفیانه به بیرون فرستاده است[۱].

از آنجاکه اغلب بخشهای *پرتوی از قرآن* در زندان تألیف شده، کمبود منابع گوناگون اعم از تفسیری یا حتی علمی که مورد علاقهٔ خاص ایشان بوده، احساس می‌شود. چنانکه خود در مقدمهٔ جلد اول اشاره فرموده‌اند. اما اجمالاً وکراراً، در مجلدات مختلف به این آثار اشاره و استنادکرده‌اند:

مجمع‌البحرین طریحی، *امالی* سیدمرتضی، *نهایة* شیخ طوسی، *اصول کافی* کلینی، *مفاتیح‌الغیب* صدرالمتألهین شیرازی، تفسیر *جواهر* جوهری طنطاوی، *تفسیر* آلوسی، تفسیر *مجمع‌البیان* و *جوامع‌الجامع* شیخ طبرسی، *کشّاف* زمخشری، *تفسیر کبیر* فخر رازی، تفسیر نیشابوری و بیضاوی و چندین کتاب سادهٔ علمی جدید.

باری فراتر از علم و استناد و منبع و مرجع، آنچه بیش از هر چیز می‌تواند برای خوانندگان و دوستداران این تفسیر جاذبه داشته باشد، لحن دردمندانه و دلنشین آن و عرفان اخلاقی یا اخلاق عرفانی‌ای است که چون رایحه‌ای روح‌نواز، از سراپای اجزای ششگانهٔ آن می‌تراود، و پرتو قرآنی‌ای است که ظلمت نفسانی و زنگار هواجس شیطانی را از دل می‌زداید.

---

۱. مقدمهٔ آقای جعفری به قسمت پنجم (جلد سوم)، سورهٔ آل‌عمران، ص پانزده.

در پایان و برای حسن ختام، خوانندگان گرامی را به مقالهٔ پرباری که دوست دانشورم جناب آقای دکتر سید محمدمهدی جعفری، دوست و مصاحب و همرزم چندین‌ساله و نزدیکترین همکار مرحوم آیت‌اللّه طالقانی، دربارهٔ *پرتوی از قرآن* در مقاله‌ای به همین نام در *دایرةالمعارف تشیع* (جلد سوم) نوشته‌اند، ارجاع می‌دهم.

دربارهٔ تفسیر نوین

استاد محمدتقی شریعتی از طلایه‌داران اصلاحگری در ایران است، و یکی از پیشگامانی است که از پنجاه سال پیش به ضرورت اصلاحات فکری و اجتماعی ـ دینی، آگاهی یافته و در این راه چه با تأسیس «کانون نشر حقایق اسلامی» در مشهد به سال ۱۳۲۳ش، و قرآن ـ آگاهی و تفسیر قرآن را محور اصلاح‌اندیشی خود قرار دادن، و چه با همگامی و همکاری در گرداندن حسینهٔ ارشاد در دهۀ چهل ـ پنجاه و چه با پرورش فرزندی چون دکتر علی شریعتی طی طریق و سیر و سلوک کرده است.

معروفترین و مهمترین اثر تفسیری ایشان، *تفسیر نوین* است که احتمالاً بیش از ده بار به‌طبع رسیده، و فقط تفسیر جزء سی‌ام (جزء عم) قرآن است که با زبان و بیانی ساده و شیوا سوره‌های کوتاه و غالباً مکی آخرین جزو قرآن را شرح و تفسیرکرده است.

در مقدمهٔ مفصل ایشان مباحثی از تاریخ قرآن بویژه اثبات عدم تحریف، و اعجاز و بلاغت قرآن مطرح شده است و در پایان آن آمده است:

بنابراین تفسیرنوین (به اضافه) فقط به معنی تفسیر قرآن است و بس، منتها با این وصف که این کتاب آسمانی همیشه تازه و نو می‌باشد و گذشت روزگار و کثرت تکرار آن را کهنه نمی‌سازد، حال اگر اتفاقاً از نظر خوانندگان خبره و مشخص در این تفسیر چیزی بود که لایق این صفت باشد که از آن لحاظ نیز تفسیرنوین (به وصف) خواهد بود والا فلا.

در این تفسیر منتهای کوشش بعمل آمده است که برای عموم قابل استفاده باشد، تا مردم مسلمان با مأنوس شدن به قرآن به صلاح و تقوی نزدیک و از فساد و جنایت دور شوند. این است که حتی‌الامکان از طرح مطالب و مباحث مشکل و بکار بردن اصطلاحات علمی و فلسفی

خودداری شده و اگر ناگزیر از بحثی ادبی یا علمی بوده‌ایم با حروفی غیر از حروف معمولی تفسیر، آنها را آورده‌ایم تا افراد ناوارد معطل و ناراحت نشوند.

با آنکه قبلاً به تبعیت از سایر مفسرین، ثواب قرائت هر سوره‌ای را در پایان تفسیر آن نوشته بودیم ولی بعداً به جهاتی از آن صرف‌نظر نمودیم، که یکی از آن جهات این است که مسلمین باید با روح قرآن آشنا شده عقیده و عملشان قرآنی شود، وگرنه چه بسا خوانندهٔ قرآنی که قرآن او را لعن کند و وای به کسانی که قرآن را میان دو چانهٔ خود بگردانند و برای چنین مردی نمی‌توان گفت که اگر مثلاً سورهٔ الطارق را بخوانند به عدد هر ستاره که در آسمان است خداوند ده حسنه به آنها خواهد داد[1]. استاد محمدتقی شریعتی در تفسیر خود به مسائل اجتماعی و علمی هم توجه دارد و در عین حال از تفاسیر قدیمه غافل نیست و به امهات متون تفسیری قدیمی شیعه از جمله *مجمع‌البیان* و *تبیان* نظر دارد و آرای آنها و نیز از تفاسیر عامه، بیشتر آرای فخر رازی را هرجا که لازم باشد نقل و گاه نقد می‌کند. از تفاسیر جدید بیشتر به تفسیر طنطاوی و *المیزان* و عبده مراجعه و نقل‌قول می‌کند.

نمونه‌ای از روش و نگرش تفسیری استاد شریعتی

شادروان شریعتی در تفسیر **افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت** شرح کشّاف بی‌نظیری از شگفتیهای خلقت و طبیعت و عادت و رفتار شتر و نقش مهمش در زندگی بدویان به میان می‌آورد[2]. اما ایشان که گرایش به علم جدید را در تفسیر قرآن دخالت می‌دهد، در بعضی موارد اعتدال را فراموش کرده به شایعات شبه‌علمی توجه پیدا می‌کند. از جمله در جایی از مقدمه قائل به «سخن گفتن مورچه» می‌شود.

نمونهٔ دیگر: در سورهٔ النمل، آیهٔ ۱۹ خداوند بصراحت از سخن گفتن مورچه خبر داده است و «مورچه‌ای گفت ای مورچگان در مساکن خود داخل شوید تا سلیمان و لشکریانش در حالیکه ملتفت نباشند شما را در هم نکوبند» و مفسران در معنی آیه درمانده بودند. برخی بر اعجاز حضرت سلیمان حمل می‌کردند در صورتیکه معجزه برای اقناع مردم است و کسی نه سخن مورچه را می‌شنید و نه می‌فهمید. بعضی دیگر به تأویلات شگفتی می‌پرداختند. بسیاری هم تعبداً می‌پذیرفتند. تا علم حشره‌شناسی پیشرفت نمود و در زمان ما معلوم شد مورچه سخن

---

۱. استاد محمدتقی شریعتی، تفسیر نوین (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۳)، ص هفتاد و یک.
۲. تفسیر نوین، صص ۱۶۴ـ۱۶۵.

می‌گوید، و از این قبیل معجزات هم در قرآن فراوان است[۱].

تصور نمی‌شود که سخن گفتن مورچه از یافته‌های قطعی علمی باشد.

در سورهٔ نمل ابتدا موسی سخن می‌گوید و سپس با اندکی تفسیر و مجاز «شجر طور» سخن می‌گوید یا به قول عرفا اناالحق می‌زند و در واقع ندای الهی گویی از درخت برمی‌آید یا شنیده می‌شود، بعد سخن از این به میان می‌آید که به داود و سلیمان مقام منیع دانش عطا شده و سپس داود می‌گوید که به ما ــ یعنی داود و سلیمان ــ منطق‌الطیر (=فهم زبان مرغان) داده شده «و سپاهیان سلیمان از گروه جن و انس و مرغان هر سپاهی تحت فرمان رئیس خود در رکابش حاضر آمدند» (آیهٔ ۱۷) تا آنجا که به «وادی مورچگان» رسید، موری (پیشوای موران) چون جلال سلیمان و سپاه عظیم آنان را مشاهده‌کرد «گفت: ای موران همه به خانه‌های خود اندر روید مبادا سلیمان و سپاهش ندانسته شما را پایمال کنند» (آیهٔ ۱۸). «سلیمان از گفتار مور بخندید...» بعد سلیمان جویای حال هدهد می‌شود، پس از اندک مکثی (هدهد حاضر شد و عذری موجه و حجتی درست برای غیبت خود آورد) گفت من به چیزی که تو از آن در جهان آگاه نشده‌ای خبر یافتم... (آیهٔ ۲۲) (برای ربط بقیهٔ داستان سلیمان و بلقیس و نقش هدهد می‌توانید به سورهٔ نمل و تفاسیر مراجعه کنید).

سپس در چند آیهٔ پایین‌تر به یک «سخن گفتن» دیگر برمی‌خوریم: **قال عفریت من‌الجن** (عفریتی ــ دیوی ــ از میان جنیان گفت...) (آیهٔ ۳۹). بعد پایین‌تر می‌رسیم به گفتار دیگر: «... جنبنده‌ای ــ دابةالارض ــ از زمین برانگیزیم که با آن تکلم کنند...» (آیهٔ ۸۲).

و شگرف‌ترین آیهٔ این سوره در ارتباط با مورد بحث این آیه است که: **و وقع القول علیهم بما ظلموا فهم لا ینطقون** (و فرمان عذاب شدید به کیفر و ظلم بر آنها برسد و هیچ سخن نتوانند گفت) (آیهٔ ۸۵).

جای تأمل و عبرت است که همه از درخت و مورچه و هدهد و دابةالارض سخن می‌گویند. اما آدمیزاد کفرپیشه که حیوان ناطق است، در شأنی قرار گیرد که **فهم لا ینطقون**: هیچ سخن نتوانند گفت.

باری سخن گفتن مورچه را باید یک تعبیر مجازی گرفت نه حقیقی. یعنی مسئلهٔ مطروحه، یک مسئلهٔ زبانی ـ ادبی است نه علمی. قرآن کلام الهی است، به زبان عربی روشن و با استفاده از تمامی امکانات زبان طبیعی انسانی. قرآن را ابتدا باید با موازین لغوی و سپس ادبی ــ بویژه

---

۱. پیشین، ص شصت و هفت.

معانی و بیانی ـ سنجید. قرآن از آنجا که درست مانند زبان طبیعی بشری است ـ یعنی از نظر بافت و ساخت کلام، نه زیبایی و ظرافت هنر ـ سرشار از استعاره و تشبیه و تعبیرات مجازی یعنی غیرحقیقی است. در قرآن کراراً به وجود متشابهات تصریح شده و گمان نمی‌کنم محل بحث باشد. تفسیر و تأویل متشابهات با رعایت آدابش، از جمله رسوخ در علم و ایمان، چنانکه در کتاب و سنت، و نیز در سنت مفسران بزرگ آمده، منعی ندارد.

راغب اصفهانی در زیر مادهٔ «قول» چندین معنا با مثالهای متعدد قایل است، از جمله حدیث نفس را هم قول می‌داند: **و یقولون فی‌انفسهم لولا یعذبنا الله** (و در دل خود می‌گویند پس چرا خدا بر سر ما عذاب نازل نمی‌کند ـ مجادله، ۸) و می‌افزاید: معنای دیگر قول، دلالت طبیعی است چنانکه: امتلأ الحوض و قال قطنی (حوض سرشار شد و گفت دیگر مرا بس است)؛ نوع دیگرش در خطاب الهی است: **ثم استوی الی‌السماء فقال لها و للارض ائتیا طوعاً اوکرهاً قالا اتینا طائعین**: و آنگاه به خلقت آسمانها توجه کامل فرمود که آسمانها دودی بود، او (به امر نافذ تکوینی) فرمود که ای آسمان و زمین (و ای قوای عالم غیب و شهود) همه به سوی خدا (و اطاعت فرمان حق) به شوق و رغبت یا به جبر و کراهت بشتابید، آنها عرضه داشتند: با کمال شوق و میل به سوی تو می‌شتابیم ـ فصلت، آیهٔ ۱۱، ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای) و این همانا تسخیر و تصرف خداوندی است و نه خطاب و سؤال و جواب ظاهری (پایان نقل و تلخیص از مفردات).

به همین ترتیب می‌توان گفت در آیهٔ **اذا قضی امراً فانما یقول له کن فیکون** ـ آل‌عمران، ۴۷ = مریم، ۳۵) یا مشابهش: **انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون** (یس، ۸۲) در این امرهای نافذ تکوینی، واقعاً لفظ عربی کاف و نون ادا نمی‌شود. مثال دیگر: **یوم نقول لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزید** (روزی که جهنم را گوییم آیا امروز مملو از وجود کافران شدی؟ و او گوید آیا دوزخیان بیش از این هم هستند؟ ـ سورهٔ ق، آیهٔ ۳۰، ترجمهٔ قمشه‌ای).

در این مثال هم قول (گفتن) همان است که به‌اصطلاح عرفی زبان حال گفته می‌شود، و طبعاً مخاطبه‌ای در کار نیست.

پس از نگارش این فصل، هنگامی که بار دیگر به مطالعهٔ تفسیر نوین مشغول بودم، فصل‌الخطاب این بحث را در میان سخن خود استاد شریعتی یافتم. ایشان خود در تفسیر آیهٔ ششم از سورهٔ زلزال (**بان ربک اوحی لها**) چنین نوشته‌اند: «وجه دیگری نیز در دو آیهٔ مذکور گفته‌اند که به نظر ما بهترین وجوه است و قبلاً هم توجه می‌دهیم که ما بارها گفته‌ایم که قرآن بر

طبق محاورات متداول بشر با آنها سخن می‌گوید. بنابراین حدیث‌کردن و خبر دادن و کلام و نطق در زبان عرب و عجم به جمادات هم اسناد داده می‌شود و مردم همگی، مقصود را می‌فهمند و نیازی به انقلاب جماد به حیوان هم نیست. مثلاً ابوتمام در قصیده‌ای که معتصم عباسی را برای فتح عموریه، مدح گفته در مطلعش می‌گوید: السیف اصدق انباء من الکتب / فی حده الحدبین الجد و اللعب؛ یعنی «شمشیر در خبر دادن از کتابها راستگوتر است، در دم آن حد، میان جد و بازی است». و از عالی‌ترین عبارات بشری در این‌گونه تعبیرات، همان آغاز دعای صباح مولی است که می‌گوید: «**یا من دلع لسان الصباح بنطق تبلجه**»؛ یعنی «ای کسی که زبان سپیده‌دم را به نطق درخشش و اشراقش از دهان افق بیرون آوردی». آیا احدی در این سنخ تعبیرات هیچگاه به این فکر می‌افتد که فروغ و روشنی و اشراق صبح باید جان بگیرد تا با طلوعش سخن بگوید؟ و همچنین در فارسی گفته می‌شود:

«زمانه پندی آزادوار داد مرا — زمانه را چو نکو بنگری همه پند است»

«دندانهٔ هر قصری پندی دهدت نونو — پندِ سرِ دندانه بشنو ز بن دندان»

و مطالب بسیاری از قول دندانه نقل می‌کند: گوید که تو از خاکی ما خاک توایم اینک...[1].

چنانکه ملاحظه می‌شود باید گفت: «جانا سخن از زبان ما می‌گویی».

---

۱. پیشین، ص ۲۹۲.

ترجمهٔ انگلیسی تفسیر طبری

محمدبن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ق) از ائمهٔ علوم نقلی (تاریخ، تفسیر، علم قرائت، حدیث، فقه، عربیت و ادبیت) در قرن سوم هجری است. قدمت عهد طبری وقتی بهتر معلوم می‌شود که توجه کنیم او معاصر سه تن از امامان شیعه علیهم‌السلام است، یعنی امام دهم (متوفی ۲۵۴ق)، امام یازدهم (متوفی ۲۶۰ق) و امام دوازدهم (متولد به سال ۲۵۵ق). همچنین معاصر احمدبن حنبل (متوفی ۲۴۱ق) مؤسس مذهب حنبلی، و هممعصر دو تن از بزرگترین محدثان اهل سنت یعنی بخاری (متوفی ۲۵۶ق) و مسلم (متوفی ۲۶۱ق) است. آری یازده قرن تمام از درگذشت طبری که از بزرگترین مفاخر اسلام و ایران است می‌گذرد. به عبارت دقیق‌تر دو سال دیگر، یعنی سال ۱۴۱۰ق، درست یکهزار و یکصدمین سالگرد وفات طبری (۳۱۰ق) است.

و همین‌جا توجه مراکز فرهنگی ایران و جهان اسلام را به لزوم تدارک مراسمی برای بزرگداشت او و اعتنا به تجدید طبع آثار او و تصحیح و نشر آثار چاپ‌نشدهٔ او و تحریر زندگینامهٔ علمی او و کوششهای مشابه دیگر جلب می‌کنیم. طبری با این‌همه جلالت قدر و علو مرتبهٔ علمی گویی در میان هموطنان خود مهجور مانده است. جز رسالهٔ کوچکی که سی سال پیش دربارهٔ او نوشته‌اند، اثر دیگری دربارهٔ او به فارسی نداریم[1]. و اگر امروزه دانش‌پژوهی هوس تهیهٔ یک دوره *تاریخ* و *تفسیر طبری* به سرش بزند، غالب این است که به‌آسانی به آرزوی خود نخواهد رسید.

طبری در عالم اسلام، ابوالمورخین و ابوالمفسرین است. تاریخ او، ام‌التواریخ و تفسیر او، ام‌التفاسیر است. بزرگترین مورخان و مفسران پس از او از این دو اثر گران‌قدر بهره‌ها برده‌اند.

---

۱. *احوال و آثار محمدبن جریر طبری*، تألیف علی‌اکبر شهابی، چاپ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.

ابوجعفر محمدبن جریر طبری در سال ۲۲۴ یا اوایل ۲۲۵ هجری در آمل طبرستان بدنیا آمد. در هفت‌سالگی قرآن مجید را از حفظ داشت. در هشت‌سالگی، گاه امامت جماعت می‌کرد و در ۹ سالگی شروع به استماع و جمع احادیث‌کرد. در طلب علم به ری و شام و عراق و مصر رفت. فقط دو بار از زادگاهش آمل دیدارکرد. بیشتر عمرش را در بغداد گذراند و هم در آنجا به سال ۳۱۰ هجری درگذشت.

آثار او جز تاریخ و تفسیر، در زمینهٔ علم قرائت و فقه است. او در ابتدا به مذهب شافعی گرایش داشت و از مذهب ابن‌حنبل رویگردان بود و سرانجام مذهب فقهی خاصی بنیان نهاد که به جریریه مشهور بود ولی بیش از دو سه نسل، و جز در حوزه‌ای محدود رواجی نیافت و قرنهاست که به فراموشی سپرده شده است. از آنجا که رسالهٔ مفرده‌ای در اثبات اصالت حدیث غدیر خم نوشته بود، و نیز به بعضی دلایل دیگر بعضی از زندگینامه‌نویسان او را شیعی یا مایل به تشیع دانسته‌اند؟[1]

تفسیر طبری یعنی *جامع‌البیان عن تأویل [آی] القرآن* جامع‌ترین و بالنسبه قدیمترین تفسیر کامل نقلی (یا روایی یا التفسیر بالمأثور) است و پس از او، مفسران بزرگ سنی و شیعی از تفسیر گران‌قدر او سود برده‌اند.

عمده‌ترین منبع تفسیر امام فخر رازی، *تفسیر طبری* است. و شیخ طبرسی در تفسیر ارجمند خود، *مجمع‌البیان* ــ که تحقیقاً جامع‌ترین و معتبرترین تفسیر شیعه است ــ از *تفسیر طبری* به عنوان منبع خود یادکرده است[2]. و بس محتمل است که نام تفسیر خود یعنی *مجمع‌البیان* را از نام *تفسیر طبری* یعنی *جامع‌البیان* اقتباس‌کرده باشد. همهٔ مفسران و قرآن‌شناسان بعد از طبری، اعم از اینکه عقلی‌مشرب یا نقلی‌مشرب بوده باشند، اجمالاً از *تفسیر طبری* به اعجاب و تحسین یادکرده‌اند.

احتمالاً قدیمترین اظهارنظر دربارهٔ تفسیر او از ابن‌ندیم (متوفی ۳۸۰ق) است که می‌گوید:

---

۱. دربارهٔ زندگی و آثار طبری، منابع بسیار است. از منابع قدیم، *الفهرست* ابن‌ندیم، *تاریخ بغداد*، *طبقات الشافعیة*، *وفیات الاعیان* و از همه جامع‌تر و مفصلتر: *معجم‌الادبا*، افست از طبع مارگلیوث، ج ۹، صص ۴۰ـ۹۴. و از منابع جدید همان کتاب آقای علی‌اکبر شهابی که عمدتاً مبتنی بر *معجم‌الادباء* یاقوت است، نیز: *اعلام* زرکلی، *ریحانةالادب*، *دایرةالمعارف فارسی*: «*دایرةالمعارف ملخص اسلام*» (به انگلیسی)، مقدمهٔ ترجمهٔ جلد اول *تفسیر طبری*، به قلم محمدباقر خالصی (قم، دارالعلم، ۱۳۶۴)، مقدمهٔ محمدپروین گنابادی بر جلد اول *تاریخ بلعمی*، و جدیدتر از همه، مقدمهٔ محمد روشن بر *تاریخنامهٔ طبری* (تهران، نشر نو، ۱۳۶۶، ۳ ج).

۲. *طبرسی و مجمع‌البیان*، تألیف دکتر حسین کریمان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ج ۲، صص ۹۷ـ۹۹.

«و او راست کتابی در تفسیر که بهتر از آن نگاشته نشده است»[۱]. ابن‌تیمیه (متوفی ۷۲۸ ق) می‌نویسد: «از تفاسیری که در دست مردم است صحیح‌ترین آنها تفسیر محمدبن جریر طبری است. او مقالات سلف را با اسانید ثابتهٔ آنها یاد می‌کند و در آن بدعتی نیست. و از متهمانی چون مقاتل‌بن بکیر و کلبی نقل نمی‌کند»[۲]. سیوطی (متوفی ۹۱۱ ق) قرآن‌شناس و مفسر هم‌مشرب با طبری صاحب *الاتقان* در علوم قرآنی، و *الدر المنثور* در تفسیر، می‌نویسد: «اگر بگویی پس به کدامین تفسیر ارشاد می‌کنی، و بیننده را به اعتماد بر آن امر می‌نمایی؟ می‌گویم: تفسیر امام ابوجعفر محمدبن جریر طبری که علمای معتبر اجماع کرده‌اند که در تفسیر مانند آن تألیف نشده است». نووی در تهذیب خود گفته: «کتاب ابن جریر در تفسیر، احدی مانندش تصنیف نکرده است»[۳].

همو در *طبقات‌المفسرین* می‌نویسد: «تفسیر قرآن او از ارجمندترین تفاسیر است، و چنانکه قاطبهٔ علما ــ از جمله نووی در کتاب *تهذیب*‌اش ــ گفته‌اند، مانند آن تألیف نشده است. و این از آن روی است که در این اثر بین روایت و درایت جمع کرده است و در این عرصه کسی پیش از او و پس از او با او برابری نکرده است»[۴].

حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۷ ق) در *کشف‌الظنون* اقوالی از سیوطی و نووی را دربارهٔ این تفسیر نقل می‌کند و سپس می‌نویسد: «ابوحامد اسفراینی گفته است: اگر کسی برای بدست آوردن نسخه‌ای از *تفسیر طبری* به چین سفر کند، راه دوری نرفته است»[۵]. محمدحسین ذهبی فصلی از کتاب *التفسیر والمفسرون* را به ارزیابی و معرفی این تفسیر اختصاص داده است و از جمله دربارهٔ آن می‌نویسد: «آنچه ابن‌جریر از اقوال مفسرین پیشین در کتابش جمع کرده، و آنچه از مکتب تفسیری ابن عباس و ابن مسعود و علی‌بن ابی‌طالب و ابی‌بن کعب برای ما نقل کرده، و آنچه از روایات ابن‌جریح و سُدّی و ابن‌اسحاق و جز آنان گرد آورده این کتاب را عظیم‌ترین کتب مؤلفه در تفسیر به مأثور قرار داده است. چنانکه بخشهای او دربارهٔ اعراب و توجیهات لغوی و استنباطات گوناگون و ترجیح بعضی اقوال بر بعضی دیگر، نقطهٔ تحولی است در تفسیر و هستهٔ

---

۱. کتاب *الفهرست للندیم*، تحقیق رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۹۲.
۲. مقدمةٌ *فی‌اصول التفسیر*، تألیف الشیخ تقی‌الدین احمدبن تیمیة، بیروت، دار مکتبة الحیاة، ۱۹۸۰، ص ۵۱.
۳. ترجمهٔ *الاتقان فی علوم القرآن*، تألیف جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، به قلم سیدمهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹۹.
۴. *طبقات‌المفسرین* للحافظ جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق علی‌محمد عمر، القاهرة، مکتبة وهبة، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م، ص ۹۶.
۵. *کشف‌الظنون*، ج ۱، ص ۴۳۷.

اولیه‌ای است برای تفاسیر عقلی بعدی و مظهری از روح علمی والایی است که بر عصر او حاکم بوده است»[۱]. بحث دربارهٔ روش تفسیری طبری، خود نیاز به مقاله‌ای مستقل و مفصل دارد. خوشبختانه در سالهای اخیر توجه تازه‌ای به *تفسیر طبری* معطوف گردیده و سه ترجمهٔ فارسی[۲]، فرانسه[۳] و انگلیسی از آن بعمل آمده است. در اینجا به معرفی ترجمهٔ انگلیسی که به همت جان کوپر، اسلام‌شناس معاصر مسلمان انگلیسی آغاز شده و نخستین مجلد آن از سوی انتشارات دانشگاه آکسفورد، در ۴۹۶ صفحه، در سال ۱۹۸۷ انتشار یافته است، می‌پردازیم.

جان کوپر (متولد ۱۹۴۷ در انگلستان) پس از تحصیل فلسفه، روان‌شناسی و فیزیولوژی در دانشگاه آکسفورد، به مدت ۵ سال در مراکش به تدریس زبان انگلیسی پرداخته و در سال ۱۳۵۵ به ایران آمده است و مدت ۵ سال در تهران و حوزهٔ علمیهٔ قم، عربی و فقه و اصول و فلسفه آموخته است. او به زبانهای فارسی و عربی و فرانسه نیز تسلط دارد، و چنانکه اشاره شد به دین اسلام و مذهب تشیع تشرف یافته است و نام اسلامی او یحیی است. در حال حاضر در دپارتمان مطالعات شرق‌شناسی دانشگاه آکسفورد مشغول گذراندن دورهٔ دکتری است و تز او دربارهٔ آخوند خراسانی و مباحث معناشناسی در اصول فقه شیعه است.

عزالدین ابراهیم در پیشگفتار کوتاه خود بر ترجمهٔ انگلیسی نوشته است: «افزایش سریع تعداد مسلمانان انگلیسی‌زبان ایجاب می‌کند که [ترجمهٔ] متون کلیدی اسلامی در اختیار آنان و اسلام‌شناسان غیرمسلمان در جهان انگلیسی‌زبان قرار گیرد. در میان متون عربی اساسی *تفسیر طبری* به عنوان ارجمندترین و معتبرترین تفسیر قرآن مجید، مقام مهم و ویژه‌ای دارد. انتشار ترجمهٔ ملخص انگلیسی این تفسیر، اقدام مهمی است که باید به آن ارج نهاد». قرار است این ترجمهٔ ملخص در پنج مجلد انتشار یابد. یعنی در حدود ۲,۵۰۰ صفحه.

مقدمهٔ محققانه و جامع جان کوپر دربر دارندهٔ زندگینامهٔ کوتاهی از طبری و معرفی شخصیتهای موثق از میان صحابه و تابعین و سایر محدثان و نحویان است که طبری عمدتاً از

---

۱. *التفسیر والمفسرون*، تألیف الدکتور محمدحسن الذهبی، ط ۲، القاهرة، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲. ترجمهٔ *تفسیر طبری*، مؤلف ابی‌محمد جعفر محمدبن جریر طبری، ترجمه و پاورقی محمدباقر خالصی، جلد اول، قم، دارالعلم، ۱۳۶۴. گفتنی است که از این ترجمهٔ جدید و نسبتاً کامل *تفسیر طبری* تاکنون فقط یک جلد انتشار یافته است.

۳. ترجمهٔ فرانسوی به قلم پی‌یر گوده (Pierre Gode) انجام گرفته و از ۱۹۸۳ تاکنون سه مجلد از آن انتشار یافته است.

آنها نقل می‌کند. همچنین شامل بحثی در اسرائیلیات، بحثی در جمع و تدوین قرآن و کتابت مصاحف و اختلاف مصاحف و مبادی علم قرائت و معرفی قراء و قراآت هفتگانه و دهگانه و بررسی وجوه معانی حدیث معروف «احرف سبعه» است. سپس بحثی در معرفی مفسران بزرگ بعد از طبری از جمله زمخشری، امام فخر رازی، قاضی بیضاوی، ابوعبدالله محمدبن احمد قرطبی ــ صاحب تفسیر *الجامع لاحکام القرآن* ــ و جلال‌الدین سیوطی دارد. آنگاه بحث جامعی در نظرگاه شیعه در مورد تفسیر و تأویل قرآن و مقام ائمهٔ اطهار(ع)[۱] در این باب دارد و از تفاسیر شیعی به تفسیر قمی، *تبیان* شیخ طوسی و *مجمع‌البیان* اشاره می‌کند.

مترجم می‌نویسد که ابتدا قصد داشته است ترجمهٔ خود را از ترجمهٔ فرانسوی *تفسیرطبری* فراهم کند. ولی از این فکر عدول می‌کند و مستقیماً به سراغ متن عربی (تصحیح محمد محمدشاکر) می‌رود. سعی مترجم بر این است که حتی‌المقدور احادیث تفسیری متن اصلی را حفظ کند، یعنی در ترجمه خود بیاورد ولی سلسلهٔ روات را حذف‌کرده و فقط نخستین راوی یا قائل حدیث را (که غالباً یکی از صحابه یا تابعین است) یادکرده است و به شمارهٔ حدیث (در طبع شاکر) اشاره‌کرده است تا اگر کسانی بخواهند در اسناد حدیث مطالعه کنند به‌آسانی بتوانند آن را در متن اصلی پیگیری کنند. از میان احادیث مشابه و متحدالمضمون فقط یکی را ترجمه کرده است. بحثهای مربوط به اختلاف قراآت را به حداقل آورده است. بحثهای استطرادی و زبانی و دستور زبانی و شواهد شعری هم حذف شده است. موارد حذف با آوردن سه نقطه در میان پرانتز نمایانده شده است، و گاه بحثها و اظهارنظرهای مهم طبری را به‌صورت فشرده تلخیص و نقل به معنی‌کرده و آنها را با علامتی خاص و حروف ریزتر از متن مشخص کرده است. بدینسان روشی که مترجم برای تلخیص ترجمهٔ طبری در پیش گرفته سنجیده و سودمند و به‌نفع خوشخوانتر شدن این تفسیر برای خوانندهٔ انگلیسی‌زبان است.

ترتیب و بخش‌بندی صوری ترجمه بدین قرار است که ابتدا آیهٔ کریمه، به خط عربی و با اعراب، می‌آید، سپس «حرف به حرف‌نویسی» آن یعنی همان آیه به زبان عربی ولی به خط و الفبای انگلیسی. سپس ترجمهٔ انگلیسی‌اش که عمدتاً از ترجمهٔ آربری و گاه از ترجمهٔ پیکتال

---

۱. مشخصات اصلی این ترجمه از این قرار است:

The Commentary on the Quran. By Abu Jaf, ar Muhammad b. Jarir al Tabari. being an abridged translation of Jami'al - Bayan, an ta'will ay al - Quran. with an introduction and notes by J. Cooper. general editors, W.F.Madelung, A.Jones, vol. I. Oxford University press, Hakim Investment Hildings, 1987.

برداشته شده است. سپس تفسیر بخش بخش آیه می‌آید. و باز به همین ترتیب آیهٔ دیگر می‌آید و همان الگو تکرار می‌شود. مترجم علاوه بر آنکه در مقدمه، خوانندهٔ انگلیسی‌زبان را به منابع اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی طراز اول، و غالباً به انگلیسی، رهنمونی کرده است، هرجا که لازم بوده برای روشن‌سازی موارد مبهم یا مشکل، تعلیقاتی در پایان هر بخش آورده است.

نگارندهٔ این سطور، دهها فصل از این ترجمه را مطالعه یا با متن اصلی عربی مقابله‌کرد و به عیب و ایراد یا سهوالقلمی برنخورد و در مجموع ترجمه را ترجمه‌ای استوار و دقیق و درست یافت. زبان ترجمه، یعنی نثر انگلیسی آقای جان کوپر هم شیوا و شفاف است. گفتنی است که دو تن از استادان اسلام‌شناس و عربی‌دان دانشگاه آکسفورد، و.ف. مادلونگ، و ا. جونز، عهده‌دار ویرایش این ترجمه هستند. حاصل کار، یک دستاورد علمی عالی است و مایهٔ خوشوقتی همهٔ مسلمانان و اسلام‌شناسان سراسر جهان است. با تهنیت به مترجم سخت‌کوش و صالح و ویراستاران صاحبنظر این ترجمه، مشتاقانه در انتظار انتشار بقیهٔ مجلدات این اثر گران‌قدر هستیم.

تفسیر پوزیتیویستی قرآن

قلْ لِلّذی یدّعی فی العِلم فلسفة
حَفِظْتَ شیئاً و غابَتْ عنک اشیاء

تفاسیر علمی از قرآن، نهایتاً راهی به دهی نمی‌برد و بیشتر در حکم تفریحات و تنقلات کلامی و ادبی است و غلط مشهور و کمابیش سابقه‌داری در عالم تحقیقات قرآن‌شناسی است. کسانی که به تفسیر علمی از قرآن دست یاختهاند یا ساده‌دل بوده و فلسفه و منطق علم را نمی‌شناخته‌اند مانند طنطاوی‌بن جوهری، صاحب تفسیر *الجواهر*، یا مقاصد اصلاح‌طلبانهٔ سیاسی داشته‌اند مانند شیخ محمد عبده، صاحب تفسیر *المنار*، یا با داشتن همین دو صفت به طرز چاره‌ناپذیری غرب‌زده بوده‌اند مانند سر سیداحمد خان هندی، صاحب *تفسیرالقرآن و هوالهدی و الفرقان*.

اینان می‌کوشند برای وحی الهی تأییدیهٔ علمی دست و پا کنند و عیب و نقصی راکه لامحاله برای قرآن قائلند بدین وسیله جبران یا جوابگویی نمایند. اما علت اینکه این‌گونه تفاسیر بالمآل چیزی را جابجا نمی‌کند و راه به جایی نمی‌برد، این است که بر یک التقاط ناسازگار و یک تعارض حل‌نشده بنا نهاده شده است.

آن تعارض حل‌نشده، که اینک حل‌شده می‌نماید، این است که حوزه و حریم علم از حوزه و حریم ایمان جدا است. علم و ایمان همین‌طور علم و اخلاق یا علم و هنر ذاتاً با هم تفاوت دارند، ولی تنازع ندارند، یعنی اگر هم تنازع داشته بوده‌اند، فی‌الواقع تناقض ندارند. به این توضیح که علم می‌تواند وجوب وجود خداوند را نادیده بگیرد یا حتی انکار کند، ولی هرگز نمی‌تواند ابطال کند یا به تعبیر دیگر امتناع وجود او را اثبات نماید.

نزاع تاریخی‌ای که در غرب و شرق بین اهل ایمان و اهل علم (علم به معنی جدید کلمه)

درگرفته از آن بوده است که به‌اصطلاح تنقیح مناط نمی‌کرده‌اند، و از طرفی شاید هم به‌روشنی حد و مرز علم و ایمان را چنان‌که امروز معلوم شده است، در نظر نمی‌آورده‌اند. در اینجا در صدد اثبات تفاوتهای اصلی و اصولی علم و ایمان نیستیم بلکه فقط به بیان آن و همین‌قدر اکتفا می‌کنیم که هم موضوع و هم روش و هم هدف علم از موضوع و روش و هدف دین ــ و روح آن که ایمان است ــ جداست. تفاوت موضع این دو اجمالاً در این است که دین با ایمان به غیب سر وکار دارد یعنی با ماوراء حس و ماوراء تجربهٔ حسی و ماوراء طبیعت، و جهان مینوی و مینوها (معنیها و مجردات) و ماوراء دنیا که آخرت باشد و در یک کلمه با غیب و عالم غیب که خداوند در مرکز آن است و علم با حس و تجربه و طبیعت و دنیا و جهان مادی و اعیان و در یک کلمه با عالم شهادت که انسان در مرکز آن است.

از نظر روش، علم بر حس و تجربه اتکا دارد و ایمان بر شهود و وجدان و وحی و اذعان. هدف علم، شناخت رازها و پی بردن به نظم و ناموس جهان عینی و مآلاً تأمین و تحصیل خوشبختی ــ این‌جهانی ــ بشر است ولی هدف ایمان، تقرب به حقیقت و مآلاً ایصال بشر به رستگاری است. پس علم با طبیعت کار دارد و ایمان با حقیقت. حافظ می‌گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون　　　کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

بار دیگر یادآوری می‌شود که شناخت طبیعت با شناخت حقیقت قابل جمع است و تعارض، و از آن مهمتر تناقضی با یکدیگر ندارند مگر اینکه کسی از پیش خود این تعارض را به آنها بیفزاید. آری فقط تفاوت دارد. همهٔ این کلیات را می‌توان چنین خلاصه‌کرد که ایمان با غیب و حقیقت‌کار دارد و علم با شهادت و واقعیت. آری این نکته اعم از اینکه از نگارندهٔ این سطور یا دیگری باشد در هر حال مهم است که علم با حقیقت‌کاری ندارد. علم به معنای پوزیتیویستی‌اش با حقیقت به معنای متافیزیکی‌اش، آن‌چنان‌که در اخلاق، ادیان، هنرها و نیز فلسفه مطرح است، نه فقط نزدیک نیست، بلکه مقرر است که از آن تا می‌تواند اجتناب کند. و این معنی در ضمن ادامهٔ بحث روشنتر خواهد شد.

اخیراً کتاب طرفه‌ای به نام *بازنگرشی اساسی به اسلام*: دفتر اول *دین ارکان طبیعت* و دفتر دوم *هفت آسمان* (بدون ذکر نام مؤلف و ناشر ــ و فقط با آرم **کُنتم خیر اُمَةٍ اُخْرِجَتْ للنّاس** ــ اولی در سال ۱۳۵۷ یا ۵۸ و دومی در سال ۱۳۵۹) انتشار یافته است.

نگارندهٔ این سطور، گمشدهٔ خود را که کتابی جامع و حاوی تفاسیر مدرن علمی از قرآن بود، بدینسان در این دو دفتر شگفتی‌آفرین بازیافته است. بویژه که این کتابها نمونهٔ شایانی از

علم‌زدگی و ماده‌گرایی و طبیعت‌پرستی در هیئت فیزیکالیسم است.

در فروتنی مؤلف ـ که نامش معلوم نیست ـ همین بس که کتاب را *بازنگرشی اساسی به اسلام* نامیده است و برای تتمیم فایده و فروتنی در مقدمهٔ دفتر اول، یعنی *دین ارکان طبیعت* (ص ۹) آورده است: «فراهم آمدن این مجموعه، حاصل کوششها و مجاهدتهای سیزده‌ساله، در راهیابی به اسلام راستین است. سیزده سالی که ـ به جرأت می‌توان گفت ـ برای اسلام از بسیاری جهات پربارتر از هزار و سیصد سال بوده است». و در مقدمهٔ دفتر دوم نیز همین معنی را تکرارکرده است. البته اگر مؤلف به تحقیق سخن می‌گفت بهتر از این بود که به‌جرأت سخن بگوید.

دیدگاه مؤلف

مؤلف بارها به انواع عبارات تصریح کرده است که دیدگاه تحققی (پوزیتیویستی) دارد: «... در این شرایط مصمم‌تر از همیشه به انتشار این‌چنین دستآوردهای اسلامی پرداختیم تا بار دیگر ثابت کنیم آیات قرآن دربارهٔ طبیعت علمی و دقیقاً ناظر به حقایق تجربی است و دیدگاه مورد قبول قرآن‌شناخت طبیعت، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ بر پایهٔ این دیدگاه قابل بررسی است و از بوتهٔ آزمایش سخت آن، سربلند و پیروز بیرون می‌آید...» (دفتر دوم یعنی *هفت آسمان*، ص ۱۵) و در همین دفتر، فصلی تحت عنوان «دیدگاه تحققی تنها راه دستیابی به خزائن عظیم قرآن» آمده که بعضی از عبارات آن را نقل می‌کنیم: «... در تمام طول کتاب، شما خود شاهد بودید که از توجیه فلسفی یک کلمه و فقط بازی با آن در تفسیر قرآن استفاده نشد و جز بر موارد صد در صد تجربی تکیه نداشتیم. به عبارت دیگر در بررسی از این دیدگاه که مورد وثوق دانشمندان علوم دقیقه است پا فراتر ننهادیم. ما برای تحقیق در هفت آسمان دیدگاهی را برگزیدیم که هیچ کس به خود جرأت آن را نمی‌دهد که نسبت به حقانیت آن تردید نماید...» (صص ۱۴۵ـ۱۴۶). «... دیدگاه تحققی تنها دیدگاه حقی است که برای بررسی قرآن قابل اتکا است. چراکه اگر بتوانیم قرآن را بر این اساس درک کنیم دیگر تردیدی نمی‌ماند که دریافتهای ما درست و یقینی است به طوری که هیچ فردی نمی‌تواند در صحت آنها، کوچکترین شکی به خود راه دهد جز آنکه با عناد از پذیرش آن سر باززند...» (ص ۱۴۷). «... در مجموعهٔ *بازنگرشی اساسی به اسلام*، تمامی مطالب قرآن با همین شیوه بررسی و تشریح خواهند شد و حقانیت کلی قرآن به عنوان کتابی که بیانگر تمامی واقعیات هستی است بر هر کسی که حقایق غیر قابل انکار تجربی را بپذیرد اثبات خواهد شد. این ادعا برای آنها که کمتر به‌کارایی قرآن امید دارند و یا

از سخت‌گیری و تنگ‌نظری خشک این دیدگاه تحققی که اجازهٔ هر نوع بافندگی کلامی را نمی‌دهد هراسناک کند ممکن است بسیار بزرگتر به نظر آید ولی اگر تحقق بپذیرد نه‌تنها اشکالی و دردسری به وجود نمی‌آورد بلکه با درک خدشه‌ناپذیر حقانیت قرآن، اشک شوق در دیدگان هر مسلمان پاکدلی حلقه خواهد زد...» (صص ۱۴۸ـ ۱۴۹).

تا اینجا چند فقره را با مؤلف روشن می‌کنیم تا بعد. این ادعا که «دیدگاه تحققی تنها دیدگاه مورد قبول قرآن است» فحوای کاذبی دارد. یعنی هرچه تحقیق و تفسیر غیرتحققی که تاکنون در اطراف قرآن صورت گرفته بیجا و بیراه بوده است. دیگر اینکه ایشان حق ندارند وکالتاً این حکم قطعی و بتی را از جانب قرآن صادر کنند. سدیگر آنکه خود ایشان قبل از نگارنده اولین کسی بوده است که در این حکم جزمی و بی‌پایهٔ خود، تشکیک و تردید واردکرده است چراکه چند سطر پایین‌تر می‌گوید: «اگر بتوانیم قرآن را بر این اساس درک کنیم» یا «ولی اگر تحقق بپذیرد نه‌تنها اشکالی و دردسری به وجود نمی‌آورد...».

همچنین به این گواه عاشق صادق که از آستین صفحهٔ ۲۱۹ دفتر اول بیرون آمده عنایت کنید: «...از اینرو اگر موفق نشویم قرآن را براساس این روش (تحققی) کاملاً بشناسیم وظیفهٔ هر مسلمانی است که با طرد سایر دیدگاهها بر این اساس برای روشن‌کردن مفاهیم قرآن مجاهدت نماید چراکه این تنها روش مورد قبول قرآن است بنابراین تنها از این طریق می‌توان به تمامی حقایق قرآن دست یافت...»

تشتت و بی‌منطقی در قطعه‌ای که نقل شد بیداد می‌کند. نگارندهٔ این سطور در عمر نیمه‌کارهٔ خود کمتر کتابی دیده است که ادعایی به بزرگی این ادعا را با منطقی به این ضعیفی قرین کرده باشد. در این باب در صفحات آینده نمونهٔ فراوان ارائه خواهد شد.

زبان حال مؤلف این است که اگر نتوانستم این ریسمان را به‌گردن آسمان ببندم، وظیفهٔ هر مسلمانی است که کار و زندگی و هر دانش و بینشی را که دارد از دست بگذارد و «با طرد سایر دیدگاهها»! بر این اساس، برای روشن‌کردن مفاهیم قرآن مجاهدت نماید.

ادعای دیگر مؤلف این است که: «دیدگاهی را برگزیدیم که هیچ‌کس به خود جرأت آن را نمی‌دهد که نسبت به حقانیت آن تردید نماید.» اما گویا بعضی متفکران نظیر پوپر و مارکوزه و بعضی از پوزیتیویستهای منطقی از جمله ویتگنشتاین (در اواخر عمرش) به خود چنین جرأتی داده‌اند که شمه‌ای از شرحش را خواهیم دید. نقل قسمت دیگری از قول مؤلف، بویژه از نظر خودافشاگری و رفع هر نوع سوءتفاهم ــ که مبادا دیدگاه تحققی مورد نظر مؤلف با آنچه دیگران

می‌شناسند فرق داشته باشد ـ مهم است: «... اما این شکل از شناخت که به تحققی[1] معروف است، هیچ جایی برای هرگونه سؤالی ـ راجع به جهانی که به وجهی به تجربه و مشاهده نیاید ـ باقی نمی‌گذارد و هرگونه پاسخی را در این باره لغو و پوچ می‌شمارد. از این رو است که جهانهای خارج از دایرهٔ تجربه را مردود می‌انگارد و هیچ میدانی به سؤال و جوابهای ذهنی و مکاتب فلسفی نمی‌دهد تا بدانجا که حتی از جانب متعصب‌ترین اصحاب مکتب تجربی نیز مورد حمله قرار می‌گیرد. این مکتب به کسی اجازه نمی‌دهد از مشاهدهٔ جهان خارج، جهانی غیرمحسوس و غیرمادی را نتیجه بگیرد و از دیدن آسمان پرستاره و نظم مطلق و پرشکوه و عظمت افلاک، خدا را استنتاج کند و از تدبر در پدیده‌های طبیعت در نهایت جز نظم دقیق، غایتی معنوی بدست آورد. به‌طور خلاصه: برای این‌گونه دستاوردهای علمی که مبتنی بر محسوسات است، جایی برای هیچ‌گونه خیالبافی وجود ندارد. در این کتاب هرجا از شناخت تحققی یاد می‌کنیم، منظورمان همین اصول و روش مقبول علم فیزیک است. تأکید بر این نکته ضروری است که از نظر ما تنها این دیدگاه تنگ و خشک و سخت‌گیر قابل قبول است. در نام‌گذاری آن خودتان مختارید» (دین ارکان طبیعت، ص ۷۶).

واقعاً به سر دردنیامده چه دستمال دردانگیزی می‌بندد. اگر حوصله دارید یک بار دیگر قطعه‌ای را که نقل شد بخوانید. آیا در تاریخ فکر و فرهنگ بشر هیچ دیدگاهی از این دیدگاه ناموافق‌تر و نامنطبق‌تر و نامساعدتر برای درک و فهم و تحقیق و تفسیر قرآن وجود دارد؟ آیا این تنها دیدگاه مورد قبول قرآن است؟ آیا با انطباق اصول همین مکتب با قرآن است که سرانجام «اشک شوق در دیدگان هر مسلمان پاکدلی حلقه خواهد زد؟»

طبعاً مؤلف باید قائل به اصالت ماده و اصالت طبیعت، اصالت علم و اصالت فیزیک باشد، اما به اصالت مادی بودنش تصریح ندارد. این استنباط نگارنده از فحوای سراپای این دو دفتر است. اگر برای خوانندگان دیگر این دو کتاب و این نقد، چنین استنباطی دست ندهد، بنده استنباط خود را ندیده می‌گیرم.

مؤلف در جایی از دفتر اول می‌گوید: «ما نیز برای مدت طولانی، آن را (دیالکتیک مادی را) به عنوان منطق قرآن قبول‌کرده بودیم و براساس آن عمل می‌کردیم. تا اینکه لطف خداوند شامل ما شد، شکر خدا را» (ص ۲۰۰). واقعاً خدا را شکر!

اما دربارهٔ طبیعت و نظام طبیعت، قولی پرشور و عبرت‌آموز دارد: «... بنابراین تسلیم شدن در

---

1. positivism

برابر نظام طبیعت، باکبر و غرور سازگار نیست، باید نفس خویش را لگام زد و حاکمیت نظام را پذیرفت، نظام مطلق و مقدسی که هرگز براساس آرزوها و امیال ما رنگ عوض نمی‌کند. و این همان تقوا است که دل را در راه دین تسلیم می‌سازد تا به‌صورت قلب سلیم درآمده قادر به دستیابی به شناختی سلیم بگردد...» (دین *ارکان طبیعت*، ص ۲۶۲) و در صفحهٔ بعد صریحاً در ضمن یک عبارت در برابر دین در داخل پرانتز می‌آورد (نظام طبیعت).

پیرو اصالت علم بودن مؤلف هم از آنچه گذشت و هم از آنچه خواهد آمد برمی‌آید. و بدیهی است که هر کس که پوزیتیویست و فیزیکالیست باشد، نمی‌تواند سیانتیست نباشد. اما فیزیکالیست (پیرو اصالت فیزیک) بودن مؤلف از آنجا برمی‌آید که در این دو کتاب همواره به فیزیک، به قوانین و روشهای فیزیک (نیز فیزیک هسته‌ای و نجومی) اتکا و اکتفا می‌کند. در یک‌جا علوم دقیقه را مترادف و همسان با فیزیک می‌داند (دفتر اول، ص ۷۳) و در جای دیگر می‌گوید «شیمی نیز گسترش فیزیک است» (همانجا، ص ۱۱۷).

اما فیزیکالیسم ناب مؤلف، همراه با اسرار و فواید دیگر در پانویس صفحهٔ ۱۲۳ دفتر اول به بهترین وجهی مطرح شده است: «از آنجاکه اصول فیزیک در تمامی اشکال پیچیده‌تر ماده صدق می‌کند، می‌توان آنها را به همهٔ زمینه‌ها تعمیم داد. مثلاً اصل بقای انرژی و جسم، در زیست‌شناسی و در جامعه‌شناسی هم درست است. می‌توانیم قاطعانه بگوییم که نیروهای حیاتی موجودات زنده جز از فعل و انفعالات شیمیایی حاصل نمی‌شود و نمی‌تواند ضد اصل فوق باشد. از اینرو اصول ترمودینامیک را می‌توان به حوزهٔ حیات تعمیم داد که از آن اصل حفظ خویش در موجودات زنده ناشی می‌شود. پس اصل حفظ خویش، قانون زیست‌شناسی نیست بلکه گسترش اصول ترمودینامیک به حوزهٔ حیات است.»

پیش از آنکه به بوالعجیبها و بوالهوسیهای تفسیری مؤلف از قرآن بپردازیم، بی‌مناسبت نیست که در حد اطلاعات عمومی و دایرةالمعارفی ببینیم که دقیقاً مراد از دیدگاه تحققی که مؤلف از آن سخن می‌گوید چیست. تا آنجاکه بنده می‌بینم، مؤلف اطلاع سنجیده و دست‌اول و امروزینی از پوزیتیویسم و بویژه از پوزیتیویسم نوین منطقی، و انتقادهای اساسی که بر آن وارد آمده ندارد، و به همین مناسبت بی‌محابا توانسته است متر مطلق و مطلّایی برای خود از پوزیتیویسم بسازد و با آن هرچه را از مور تا ملکوت بپیماید و اندازه کند.

واقعاً اگر مجامع علمی بین‌المللی باخبر شوند که در گوشه‌ای از جهان با قاطعیت هرچه تمامتر ادعا شده که مهمترین متشابهات یکی از کتب مقدس (قرآن) با دقیق‌ترین روشهای

پوزیتیویستی حل شده است، آیا این امر یا ادعا را واقعه و نقطهٔ عطفی بزرگ در تاریخ پوزیتیویسم و پژوهشهای علمی تلقی می‌کنند یا اینکه تحت تأثیر القاآت صهیونیسم بین‌الملل! در صحت این خبر شک می‌کنند و بیش از یک لبخند معنی‌دار، صرف این‌گونه اخبار و اکتشافات نمی‌کنند؟

اجمالی در پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی

پوزیتیویسم[1] که در متون علمی و فلسفی ترجمه‌شده به فارسی به مذهب یا مکتب تحققی، تحصلی، اثبات‌گرایی و مثبت‌گروی و نظایر آن تعبیر شده، یک اصطلاح فلسفی ـ علمی است که اطلاق خاص آن به فلسفهٔ اگوست کنت است. و توسعاً شامل هر مکتبی است که بنیاد را بر داده‌های تجربی بگذارد و تأملات و استدلالات ماقبل تجربی (ماتقدم، پیشینی)[2]، و مابعدالطبیعی را رد کند و نامعتبر بشمارد. و با توجه به معنی اخیر غالباً این اصطلاح به مکتب فیلسوفان تجربی یا اهل تجربه اطلاق می‌گردد. اما جان لاک و دیوید هیوم، ریاضیات را هم (با آنکه تجربه نیست و تعقلی و استدلالی است، یعنی بدون اتکا به ذهن و منطق انسانی، فاقد اصالت است و در خارج مابازاء محصلی ندارد و به عبارت دیگر در خارج از ذهن وجود یا موجود ریاضی متحقّق نیست) جزو قلمرو پوزیتیویسم می‌شمردند و لاک و جورج بارکلی به امکان شناخت روح و خداوند، بدون اتکا به تجربه و آزمایش عینی، معتقد بودند. فلسفهٔ تجربی جان استوارت میل را می‌توان پوزیتیویسم خالص نامید.

پوزیتیویستها علی‌القاعده بر آنند که مسائل کلامی (الهیاتی) و مابعدالطبیعی، اگرچه در طول تاریخ فکر و فرهنگ بشر، پیش آمده و بحثهای بسیاری برانگیخته ولی با هیچ‌گونه راه و روش اطمینان‌بخشی نمی‌توان به آنها پاسخ محصل و معنی‌دار داد. و این‌گونه مسائل را بالمره مهمل و فاقد معنی می‌دانند.

پوزیتیویسم منطقی[3] مکتبی فلسفی ـ علمی است که در دههٔ ۱۹۲۰ در وین تأسیس شد. این پوزیتیویسم نوین، مبانی منطق و ریاضیات را بر پوزیتیویسم کهن افزود، به‌طوری که می‌توان گفت پوزیتیویسم منطقی، صورت و روشش تحلیل منطقی و موضوع و مایه‌اش علوم تحصلی است. و اساسش بر این است که معرفت علمی[4] تنها معرفت واقعی[5] است و تمامی مکاتب و

---

1. positivism
2. apriori
3. logical positivism
4. scientific knowledge
5. factual

معارف مابعدالطبیعی سنتی، چون مهمل و فاقد معنی صریح و روشن‌اند، مردودند. اما تفاوت پوزیتیویسم منطقی نوین با پوزیتیویسم و آمپیریسم (اصالت تجربه) کهنتر (دیوید هیوم و ارنست ماخ) در این است که آخرین و مهمترین اساس دانش یا معرفت را در «تحقیق‌پذیری تجربی همگانی» می‌داند، نه تجربهٔ جزئی و فردی. یک تفاوت دیگرش با نظر اگوست کنت و میل، و اصولاً پوزیتیویسم کلاسیک قرن نوزدهمی، در این است که عقاید و اعتقادات، و اصولاً قضایای مابعدالطبیعی (متافیزیک) را کاذب نمی‌داند، بلکه چنانکه گفته شد مهمل[1] و فاقد معنی[2] می‌داند و پرسشهای بلاجوابی را که در باب جوهر، علیت، خداوند و اختیار مطرح است، از آنروی بی‌جواب می‌داند که اساساً پرسش اصیل نیست بلکه شبه ـ مسئله یا شبه ـ سؤال است.

مؤسسان یا پیروان پوزیتیویسم منطقی، اعم از فیلسوف و اهل علم (از جمله موریتس شلیک، رودلف کارناپ[3]، وایزمن، نویرات، ویتگنشتاین[4]، فیلیپ فرانک، آیر[5]، فایگل، و گودل) به «حلقهٔ وین» معروف‌اند، که در سال ۱۹۲۹ نخستین بیانیه‌اش را صادرکرد، ولی نطفهٔ فکری‌اش در مباحث فیزیکدانان و ریاضیدانان و فلاسفهٔ قبل از جنگ اول بسته شده بود.

قولی که اینان جملگی بر آن بودند این بود که اصالت تجربهٔ میل و ماخ نارساست، چراکه از توضیح و تبیین حقایق منطقی و ریاضی ناتوان است، و نیز عنصر ماقبل تجربی ناگزیر و آشکاری را که در علوم طبیعی هست بحساب نیاورده است. نیز اکثریت آنان بر این بودند که مهمترین نقش هر فلسفهٔ اصیلی این است که به انتقاد زبان و پالودن و پیراستن آن از ابهامهای عاطفی و ادبی و نحوی بپردازد؛ و معتقد بودند که قسمت اعظم فلسفهٔ نظری در حکم مابعدالطبیعه و مردود است، و بهترین، یا تنها حاصلی که فلسفه می‌تواند داشته باشد این است که زبان علم یا بیان علم باشد و وحدت علم را نشان دهد؛ چنانکه کارناپ، از بزرگان و مؤسسان این مکتب، می‌گفت: «فلسفه، منطق علم است».

در اینجا مجال بحث از کلیهٔ اصول و ارکان این مکتب نیست، ولی عمده‌ترین آنها همانا،

---

1. nonsensical
2. meaningless

۳. برای شناخت بیشتر زندگی و آرای کارناپ و اصول و مبانی این مکتب ← آن نائس، *کارناپ*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲).

۴. برای شناختن بیشتر او و این مکتب ← یوستوس هارت ناک، *ویتگنشتاین*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱).

۵. یکی از آثاری که در توجیه و تشریح پوزیتیویسم منطقی مؤثر بوده از آیر است که خوشبختانه به فارسی ترجمه شده است: *زبان حقیقت و منطق*، نوشتهٔ الف. ج. آیر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶).

اصل تحقیق‌پذیری یا قابلیت تحقیق[1] است، یعنی هر نظر و نظریه و نظام باید به محک آزمایش همگانی بخورد و از این بوتهٔ امتحان پیروز بیرون آید. این مکتب طبعاً بر اصالت ماده و اصالت طبیعت و اصالت فیزیک ــ که صورت خاصتری از اصالت طبیعت، و اهمیت و اولویت دادن به علم فیزیک و روشهای آن است ــ مبتنی است.

مراد پوزیتیویستهای منطقی، از قضایای متافیزیک، فقط متافیزیک دینی نیست، بلکه متافیزیک غیردینی یعنی اخلاق و هنر را هم داخل در شمول این حکم (یعنی حکم ابطال و اهمال) قرار می‌دهند، و مرادشان از متافیزیک هر قضیه یا مفهوم یا نظر یا نظریه‌ایست که صحت یا صدق یا مصداقش قابلیت تحقیق از طریق حس و تجربهٔ همگانی نداشته باشد. این‌چنین قضایا اگر از نظر منطقی یا ریاضی، بدیهی و ضروری، و به صورت معلوم متکرر (= توتولوژی: همانگویی) نباشد، لاجرم مهمل و فاقد مدلول و معناست.

قضایا و وقایع تاریخی نیز گرچه ارزش و فایده دارند، اعتبار ندارند، یعنی حداکثر مسموعاتی محتمل‌الوقوع و محتمل‌الصدق، نه محتوم و مسلم و لازم‌الصدق‌اند، چراکه طبق همان اصل اساسی پوزیتیویسم منطقی، قابلیت تحقیق ندارند. اصالت و قانونمندی تاریخ و نیز هر ایدئولوژی دیگری، همچنین حسن و قبح اخلاقی و نیک و بد هنری، همه اموری نامحقق و نامحصل و غیر قابل تحقیق‌اند.

نقد پوزیتیویسم

آسیب و انتقادی که بر پوزیتیویسم منطقی وارد آمد، نه از ناحیهٔ ضعیف‌ترین بلکه قوی‌ترین اصلش وارد شد. منتقدان این ایراد اساسی را پیش کشیدند که اصل تحقیق‌پذیری آیا خود از بوتهٔ امتحانی که برای علم و فلسفه تهیه کرده است، سرافراز بیرون می‌آید؟ آیا اصل تحقیق‌پذیری، خود قابلیت تحقیق‌پذیری عینی، یعنی حسی - تجربی - همگانی دارد؟ یا بالضروره و بالبداهه اعتبار دارد؟ معلوم بود که ندارد و خودش اصل متافیزیکی است!

بعضی از پوزیتیویستهای منطقی به احتجاج و انتصار پرداختند و به دو نوع تحقیق‌پذیری خفیف و شدید قائل شدند، اما در واقع پوزیتیویسم منطقی از ضربهٔ این ایراد کمر راست نکرد. بویژه وقتی که معلوم شد کارل پوپر[2]، فیلسوف و علم‌شناس هوشمند اتریشی - انگلیسی که از

---

1. verifiability / verification

۲. کارل رایموند پوپر (Karl Raimund Popper) (متولد ۱۹۰۲): تاکنون یک اثر از او و یک اثر دربارهٔ او به ←

بزرگترین متفکران و فلاسفهٔ علم است و سالها پوزیتیویست منطقی انگاشته می‌شد، در واقع منتقد پوزیتیویسم است: «... به فرض آنکه اخبار جزئی و شخصی از لحاظ تجربی قابل تحقیق باشد، اخبار کلی، مثل قوانین علمی، مسلماً این‌طور نیستند، و به این ترتیب اصل تحقیق و اثبات، نه فقط مابعدالطبیعه را حذف می‌کند بلکه معلوم طبیعی را هم حذف می‌نماید»[۱].

پوپر با پیش نهادن یک اصل مهم که از مهمترین اصول در تاریخ فلسفهٔ علم است، مطلقیت و جزمیت پوزیتیویسم را برای همیشه از بین برد. اصل پوپر این است که فارق بین علم و غیرعلم، تکذیب‌پذیری یا قابلیت رد و نقض[۲] است. یک اصل یا قاعده همچنین نظریه یا قانون علمی باید در معرض انتقاد و نقض و رد قرارگیرد تا با رهاکردن هرآنچه آسیب‌پذیر و آسیب‌مند است، منقح‌تر و منسجم‌تر شود، یعنی از قاطعیت و قطعیت بیجای آن کاسته شود و بر قاطعیت و قطعیت واقعی آن افزوده‌گردد. به عبارت دیگر هرچه میزان انتقادپذیری بالفعل یک نظر یا نظریه یا نظام یا قانون زیادتر باشد، از آسیب‌پذیری بالقوهٔ آن کاسته می‌شود: «دیگر نظریه‌هایی که دعوی علمی بودن داشتند مثل نظریات فروید و آدلر، و در شهر وین در زمان جوانی پوپر میان روشنفکران رایج بودند، ممکن نبود به این نحو مورد آزمایش قرارگیرد. هیچ‌گونه مشاهدهٔ قابل تصوری نمی‌توانست متناقض با آنها باشد، آنها هرچه روی می‌داد تبیین و تعبیر می‌کردند (منتها به انحاء مختلف)، و پوپر متوجه گردید که قدرت آنها در تبیین تمام امور که چنین طرفداران آنها را قانع می‌کرد و به هیجان می‌آورد درست همان چیزی است که موجب خطا بودن آنها می‌شود...»[۳]. خود پوپر در این باره می‌گوید: «به نظر من چیزی به نام استقراء[۴] اعتبار ندارد، بنابراین استنتاج نظریه از قضایای جزئی که بتوسط تجربه به تحقیق[۵] (با هر معنایی که این کلمه داشته باشد) رسیده‌اند، از نظر منطقی مجاز نیست، یعنی نظریه‌ها[۶] هرگز به مدد تجربه تحقق‌پذیر نیستند».

اگر می‌خواهیم برای تعیین حد فاصل بین علم و متافیزیک، معیاری بدست دهیم که از اشتباه

→

فارسی ترجمه شده است. اثری که از او ترجمه شده: *فقر تاریخیگری*، ترجمهٔ احمد آرام (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸) و دربارهٔ او: پوپر، نوشتهٔ بریان مگی، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹).

۱. بریان مگی، پوپر، ص ۴۱.

2. refutability / refutation

۳. همان اثر، ص ۵۶.

4. induction

5. verify

6. theory

پوزیتیویستها که نظامهای نظری علوم طبیعی را نابود می‌کنند بپرهیزیم باید معیاری انتخاب کنیم که به ما اجازه دهد بتوانیم حتی قضایایی را که نمی‌توانند به تحقق برسند به حریم علوم تجربی راه دهیم.

البته مسلم است که من فقط نظامی را تجربی یا عملی می‌دانم که بتواند بوسیلهٔ تجربه آزموده شود. مرادم این است که حدفاصل و محک بین علم و غیرعلم، نه تحقیق‌پذیری بلکه تکذیب‌پذیری[1] یک نظام است. به عبارت دیگر: انتظار من از یک نظام علمی این نیست که یکبار برای همیشه بتواند به معنای ایجابی کلمه، به کرسی بنشیند؛ بلکه انتظارم این است که صورت منطقی‌اش چنان باشد که با آزمونهای تجربی، بتواند به معنای سلبی کلمه، از بوتهٔ امتحان پیروز برآید. یعنی برای یک سیستم علمی تجربی، باید این امکان باشد که توسط تجربه، نقد و نقض شود. مثال می‌زنم. این جمله یا حکم که «فردا در اینجا باران خواهد بارید یا نخواهد بارید» نباید به عنوان حکمی تجربی پذیرفته شود، صرفاً به این دلیل که قابلیت نقض ندارد یا تکذیب‌پذیر نیست؛ حال آنکه این حکم که «فردا در اینجا باران خواهد بارید» را باید از زمرهٔ احکام تجربی در نظر آورد...[2]

پوپر می‌گوید مرادش از پیشنهاد این معیار برای تعیین حدفاصل بین علم و جز علم، یعنی معیار تکذیب‌پذیری این است که «یک نظام یا نظریهٔ علمی، به انواع طرقی که ممکن باشد سنجیده و آزموده شود. هدف این اصل این نیست که نظامهای بی‌استحکام و لرزان را نجات دهد، بلکه برعکس این است که در جریان شدیدترین شکل تنازع بقا آنچه اصلح و انسب است باقی بماند»[3].

ممکن است برای بعضی این سؤال پیش آید که چرا پوپر به‌جای تکذیب‌پذیری، تکذیب‌ناپذیری را پیشنهاد نکرد. و تکذیب‌ناپذیری را سنجش نظریه یا نظام علمی مناسب‌تر بینگارند. پاسخ این است که تکذیب‌ناپذیری در واقع همان تحقیق‌پذیری است، و اگر پوپر آن را پیش می‌نهاد مشکل اساسی پوزیتیویسم یعنی جزمیت و جمود آسیب‌پذیر آن را چاره نکرده بود. گویی این اصل پوپر از سخن معروف نیچه الهام گرفته است که قریب به این مضمون است: «اگر دشمن من مرا از پای نیفکند نیرومندتر خواهد ساخت».

---

1. falsifiability / refutability

2. Karl R.Popper, *The Logic of scientific discovery* (New York, Harper and Row, 1968), pp. 40 - 41.

۳. همان اثر، ص ۴۲.

این اصل مهم که پوپر پیش کشید در واقع و برخلاف دلخوشی پوزیتیویستهای منطقی برای اصلاح اصل تحقیق‌پذیری آنها نبود، بلکه به‌جای آن و ناسخ آن بود. پوپر با این اصل که آنرا «معیار حدفاصل»[1] می‌نامید هم به علم خدمت کرد و هم به جز علم یعنی فلسفه و متافیزیک. خدمتی که به علم کرد این بود که آن را از درخودماندگی و مطلق‌انگاری و جزمیت نجات داد و راه پیشرفت آتی آن را با این انتقاد از خود مداوم، بازتر و هموارترکرد. از همین راه بود که فی‌المثل اینشتاین می‌توانست به‌اصطلاح روی دست نیوتون بلند شود، وگرنه فیزیک نیوتونی، در طول دویست سال از شواهد و تجربه‌ها و آزمایشهای کافی برای اثبات صحت خود برخوردار شده بود و علی‌القاعده جایی برای نسبیت نبود. آری هرچه زمان پیشتر می‌رود و تحقیق و تتبع بیشتر می‌شود، طومار طبیعت و کتاب تکوین بازتر می‌گردد. همیشه نامکشوف‌مانده‌هایی هست که باید مشکوف شود. چه بسا بعضی از آنچه اکنون علم و علمی ناب انگاشته می‌شود با جهل یا لاعلم یا شبه‌علم ــ یا فی‌المثل عنصری از تجربه‌ناپذیری ــ آمیخته باشد. این آمیختگیهاست که باید در روند مدام ردّ و تکذیب و ابطال‌پذیری زدوده شود.

به فلسفه خدمت‌کرد از آنروی که تکلیف دامنهٔ علم را روشن کرد. و بطریق متافیزیکی، متافیزیک را مهمل ندانست: «اگر مراد از کلمهٔ مهمل و لایعنی[2] چیزی است که متعلق به علوم تجربی نباشد، در این‌صورت مهمل و لایعنی انگاشتن متافیزیک بی‌اهمیت است چه غیرتجربی بودن داخل در تعریف متافیزیک است. ولی البته پوزیتیویستها تمام حرفشان فقط این نیست که بعضی از قضایای متافیزیک غیرتجربی است. صفت «لایعنی» یا «مهمل» همواره متضمن ارزشگذاری منفی و آمیخته به تخفیف است. ولی در این شکی نیست که آنچه پوزیتیویستها واقعاً می‌خواهند بیشتر قلع و قمع‌کردن نهایی متافیزیک است تا تعیین حدفاصل سنجیده.

«علی ایّ حال، تا حالا هربار که پوزیتیویستها کوشیده‌اند که با وضوح بیشتری مرادشان را از معنی‌دار[3] بیان کنند، دوباره به سر جای اولشان رسیده‌اند یعنی به تعریف جمله یا قضیهٔ معنی‌دار یا محصل (در برابر شبه ـ قضیهٔ مهمل[4] که صرفاً تکرار ملال‌آور همان منطق استقرایی[5] است که معیار علم و غیرعلم می‌دانند...

«... پوزیتیویستها از هول و هیجانی که برای ریشه‌کن‌کردن متافیزیک دارند، علوم طبیعی را

---

1. criterion of demarcation
2. meaningless
3. meaningful
4. meaningless pseudo - sentence
5. inductive logic

نیز همراه با آن ریشه‌کن می‌کنند. زیرا قوانین علمی نیز منطقاً نمی‌توانند به قضایای اولیهٔ تجربی تحویل شوند. به عبارت سرراست‌تر با معیار «معنی‌دار بودن» که ویتگنشتاین پیش می‌نهد قوانین طبیعی‌ای که کند و کاو در راه دستیابی به آنها به قول اینشتاین والاترین وظیفهٔ فیزیکدانان است، هرگز به عنوان قضایای اصیل یا مجاز پذیرفته نخواهد شد... من تا آنجا پیش نمی‌روم که بگویم متافیزیک هیچ ارزشی برای علم تجربی ندارد. چه انکار نمی‌توان کرد که در جنب اندیشه‌های متافیزیکی‌ای که راه پیشرفت علم را سد کرده‌اند اندیشه‌هایی از همین سنخ بوده‌اند ــ نظیر اتومیسم نظری[1] ــ که به پیشرفت علم کمک رسانده‌اند. و چون از زاویهٔ روانشناختی به این موضوع می‌نگرم، در دل می‌اندیشم که اکتشاف علمی بدون ایمان به ایده‌هایی که از نوع نظری ناب هستند و گاه حتی کاملاً ابهام‌آمیزند ــ ایمانی که از نظرگاه علم، تضمین‌ناشده و به همین اندازه «متافیزیکی» است ــ غیرممکن است[2].

«تحصّلیان منطقی می‌گفتند که جملهٔ «خدا هست» صوت بی‌معنی است، پوپر در این مورد می‌گفت جمله‌ای هست که معنی دارد و ممکن است صادق باشد، اما چون هیچ‌گونه راهی برای اثبات کذب آن متصور نیست لذا خبر علمی نیست»[3].

می‌توان از این حرف پوپر چند نتیجه گرفت: ۱) «خدا هست» یک قضیهٔ علمی نیست. ۲) ولی معنی دارد. ۳) و بالنتیجه می‌تواند صادق باشد، ولی علمی نباشد. ۴) و بالنتیجه فاصله و فرق اساسی پوپر با پوزیتیویستهای منطقی در این است که او قضایا را به علمی و مهمل تقسیم نمی‌کند بلکه به علمی و غیرعلمی تقسیم می‌کند. با همین مثال می‌توان به تفاوت عظیمی که بین اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویستها و اصل تکذیب‌پذیری پوپر هست پی برد. از نظر پوزیتیویستها قضیهٔ «خدا هست» چون تحقیق‌ناپذیر است یکبار برای همیشه منتفی است، اما از نظر پوپر چون تکذیب‌ناپذیر است یا تکذیب‌پذیر نیست مطرح است، معنی‌دار است، و ممکن است صادق باشد، فقط علمی نیست، چنان‌که هیچ‌کدام از قضایای متافیزیکی، علمی نیست. البته کاربرد اصلی اصل تکذیب‌پذیری در قلمرو علم است، چنان‌که شرحش گذشت.

انتقاد اساسی دیگری که بر پوزیتیویسم وارد آمد همانا شک در معتبر بودن استقرا بود که بنیاد علم بر آن استوار است. به این شرح که یک تجربه یا یک مشاهده و نیز یک رخداد اگر

---

1. speculative atomism

۲. همان اثر، صص ۳۵ـ۳۸.

۳. بریان مگی، پوپر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۵۹)، ص ۶۳.

میلیاردها بار هم واقع شود، یقین‌آور نیست، یعنی هیچ ضرورت عقلی یا منطقی تضمین نمی‌کند که برای یک میلیارد و یکمین بار هم اتفاق بیفتد یا به همان‌سان واقع شود. به عبارت دیگر استقرا طبیعتاً مفید احتمال است.

پوپر در فصل اول کتاب مهم و مشهورش، *منطق اکتشاف علمی*، به نقد اصل استقرا می‌پردازد و می‌گوید: «از دیدگاه منطقی، استنتاج احکام کلی از احکام جزئی هرقدر هم متعدد و مکرر باشد، اعتباری ندارد، چه هر نتیجه‌ای که به این ترتیب اخذ شود، می‌تواند کاذب باشد: هر تعداد قوی سفید که ما مشاهده‌کرده باشیم این نتیجه را نمی‌دهد که پس تمامی قوها سفیدند... بسیاری از مردم بر این باورند که حقیقت یا حقانیت این احکام کلی بتوسط تجربه معلوم گردانیده شده است؛ حال آنکه واضح است که توصیف، گزارش یا تجربه ـ یک مشاهده یا نتیجهٔ یک آزمایش ـ در وهلهٔ اول فقط یک حکم جزئی به‌صورت یک قضیهٔ جزئیه و شخصیه است و نه یک حکم یا قضیهٔ کلی... اصل استقرا لاجرم خودش یک قضیهٔ کلی است و اگر بخواهیم صحت و صدق آن را ناشی از تجربه بدانیم همان اشکالات که در مورد این اصل وجود داشت رخ خواهد نمود، به این توضیح که برای توجیه آن باید از استنتاجات استقرایی استفاده کنیم و برای توجیه صحت این استنتاجها و استدلالهای استقرایی، به‌نوبهٔ خود باید یک اصل استقرایی سابق بر این که خود اصیل و خدشه‌ناپذیر باشد، از پیش داشته باشیم. بدینسان گرفتار تسلسل باطل می‌شویم...»[1].

طلوع چندین میلیارد بارهٔ خورشید هیچ تضمینی و اطمینان و الزامی در بر ندارد که فردا هم طالع خواهد شد، و فقط وقتی که فردا طالع شد می‌توان از طلوعش مطمئن بود. علم ناچار این طفره یا گسل را با چیز دیگری باید پر کند و ناگزیر است به قانونمند بودن و متشابه و متناظر بودن جهان وثوق، یعنی ایمان داشته باشد وگرنه هیچ الزام و ضرورت و علیتی و کلیتی در نفس و نهاد جهان نهفته نیست. البته قانونمند و همنواخت انگاشتن جهان طبق عادت و اعتماد ماست و در عین متافیزیکی بودن، از اجماع عام انسانها برخوردار است، و به قول پوپر ریشهٔ بیولوژیکی در خلقت ساختمان دماغی بشر دارد. ولی توجیه منطقی ندارد، حتی می‌توان گفت توأم با مسامحهٔ منطقی است. چه همسان و قانونمند انگاشتن جهان موکول به استقرا است و استقرا موکول به همسان و قانونمند انگاشتن جهان.

راستی چرا یک تجربهٔ واحد، قانون‌ساز وکارآمد شمرده نمی‌شود؟ لابد از آنجا که یک تجربه

---

1. *The Logic of Scientific Discovery*, pp. 27-29.

یا چند تجربه می‌تواند دربردارندهٔ اشتباه باشد، ولی با چه تعداد تجربه می‌توان مطمئن شد که امکان اشتباه یا امکان وجود عوامل و عناصر محاسبه‌نشده به صفر رسیده است؟

به همان مثال بازمی‌گردیم. پیش‌بینی‌پذیر بودن طلوع خورشید و سایر وقایع طبیعی و واقعیتهای علمی صرفاً ناشی از اعتماد ما به یکنواختی کار جهان است وگرنه قابلیت تحقیق ندارد مگر اینکه اتفاق بیفتد. به عبارت دیگر نسبت به گذشته و دفعاتی که رخ داده صدق و صحت و ضرورت دارد نه نسبت به آینده. ما همیشه فراموش می‌کنیم که علم ما از جهان پیروی می‌کند، نه جهان از علم ما. باری فقط می‌توان گفت به احتمال زیاد فردا و فرداهای دیگر، خورشید طالع خواهد شد. این احتمال زیاد را هرقدر زیاد کنید به حد ضرورت نخواهد رسید. چون اگر بخواهید بگویید فردا خورشید بالضروره طالع خواهد شد، منطقاً درست نیست، یعنی منطق این قضیه را ضروریه نمی‌داند. از نظر پوزیتیویستها هم این یک مورد خاص، هم‌اکنون قابلیت تحقیق ندارد، مگر اینکه فردا بشود و خورشید سر بزند: آفتاب آید دلیل آفتاب! دلیل اینکه چرا نمی‌توان گفت فردا خورشید بالضروره طلوع خواهد کرد این است که باید تمامی احتمالات سرنزدن خورشید که علل و عوامل شناخته یا ناشناختهٔ تقریباً بیشماری برای آن می‌توان تعیین یا تحقیق یا تخیل کرد، به صفر واقعی یعنی امتناع محض برسد، تا آن‌وقت احتمال سرزدن خورشید تبدیل به ضرورت بشود.

مثلاً این احتمال (هرقدر هم کم باشد، نزدیک به صفر است و نه خود صفر) که انفجار پیش‌بینی‌نشده‌ای در درون کرهٔ خورشید به‌وقوع بپیوندد، یا یک رخداد غیرمنتظرهٔ کیهانی، خورشید را فی‌المثل تبدیل به «ضد ماده» کند و نورانیت همراه با گرمای آن را زایل گرداند و مانع طلوع و درخشش آن از افق معهود بشود.

از سوی دیگر به قضیه می‌نگریم، عمر منظومهٔ شمسی و خورشید، هرقدر هم دراز و متمادی باشد بالاخره معین و متناهی است (چون نمی‌توان ثابت کرد که نامتناهی است، یا متناهی نیست) لذا می‌توان چنین شطحی گفت که با هر طلوع خورشید احتمال طلوع آن در فرداهای دیگر کمتر می‌شود، و نه بیشتر!

باری به سائقهٔ اصلی بحث بازمی‌گردیم. چنان‌که گفته‌اند ضرورت، کلیت و علیت در خارج از ذهن یعنی در جهان اعیان، تحصل یا تأصل ندارد و از مقولات یا الگوهای فطری یا فکری یعنی منطقی بشر است که بشر برای فهم‌کردن فهم طبیعت و اندازه‌گیری آن و قانون‌سازی، از خود به جهان فرامی‌افکند. با لحاظ کردن این حقایق بود که پوزیتیویسم سادهٔ سن ـ سیمون و اگوست کنت و دیوید هیوم به پوزیتیویسم منطقی شلیک ویتگنشتاین و کارناپ و آیر رسید، یعنی

حقایق و ضرورتها و بداهتهای ریاضی و منطقی (اگر این دو یک چیز نباشند) را نیز اصیل و معتبر گرفت.

نیز نکتهٔ بسیار مهم دیگر این بود که پوزیتیویسم منطقی، تجربه را که قدما حتی به‌صورت شخصی و جزئی‌اش معتبر می‌شناختند، به شرط همگانی بودن معتبر دانست. مؤلف این کتاب یعنی *بازنگرشی اساسی به اسلام* (دفتر اول: *دین ارکان طبیعت*، دفتر دوم: *هفت آسمان*) از آغاز تا انجام از این اصل مهم غافل بوده است و تخیلات خود را در اینجا «جن همان الکترومغناطیس است» (این مثال واقعی است به شرحش خواهیم رسید) به‌جای تجربه‌ای که در علم مطرح می‌باشد گرفته است. حال آنکه طبق تعریف و شرایطی که تجربهٔ علمی دارد، اینها اولاً تجربه نیست، ثانیاً همگانی نیست، و مآلاً تحقیق‌پذیر نیست.



حال به روش مؤلف در تفسیر یا به گفتهٔ خود، تأویل قرآن می‌پردازیم:

می‌گوید: «بنابر آنچه گذشت، در تأویل متشابهات از محکمات کمک می‌گیریم» (دفتر اول، ص ۹۶). ولی هرگز حتی یک نمونه دیده نشد که مؤلف برای تأویل متشابهات از محکمات کمک گرفته باشد. ولی برای آنکه خاطر خواننده را جمع‌کرده باشد، تلویحاً خود را از راسخون فی‌العلم می‌شمارد (ص ۹۳).

می‌گوید: «و کل دستگاه فکری قرآن را به عنوان صحت و سقم تأویل خویش مورد استفاده قرار می‌دهیم» (ص ۹۶). حال آنکه تقریباً تمامی تأویلات طرفه‌ای که بیان شده، به قول ما با روح قرآن و به قول خود ایشان با «کل دستگاه فکری» قرآن تناقض و یا تعارض دارد، که نمونه‌ای از آنها را خواهیم دید.

نیز دربارهٔ احادیث به قول قبلی می‌افزاید: «در این مرحله به احادیث متوسل نمی‌شویم. البته این روش درک قرآن، مخالفتی با حقایق احادیث ندارد. سهل است در اغلب موارد (شاید بتوان گفت در تمامی موارد) احادیث بسیاری نظر ما را در مورد مفاهیم قرآن تأیید می‌کند» (همانجا). در واقع می‌گوید ما به احادیث متوسل نمی‌شویم، بلکه احادیث خودشان نظر ما را تأیید می‌کنند. اگر احادیث بسیاری نظر ایشان را تأیید می‌کند، چرا اندکی از آنها را نقل نکرده‌اند. لابد مؤلف حدیث معروف متواتر «**مَن فسر القرآن برأیه فیتبوَأ معقده من النّار**» را که بشدت و قاطعیت هرگونه تفسیر به رأی را نهی می‌کند، حدیثی ضعیف یا مجعول می‌داند. یا اینکه تسویلات خود را تفسیر به رأی نمی‌داند بلکه تفسیر به علم می‌داند. توجیه تاریخی‌اش هم این

می‌تواند باشد، که از عهد قدیم، علم تفسیر داشته‌ایم! از عبید زاکانی پرسیدند آیا نام اصحاب تحصل در قرآن مجید ذکر شده است یا نه؟ گفت آری، در جنب علماء، آنجا که می‌فرماید: **هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون.**

دیگر اینکه کوچکترین اعتنا و استنادی به ۱۴ قرن تفسیر قرآن، از تفسیر، یعنی احادیث تفسیری خود رسول اکرم(ص) و ابن‌عباس گرفته تا فی‌المثل تفسیر *المیزان*، ندارد. چنانکه غالب بدعتگران از سنت بی‌خبر و بی‌بهره‌اند وگرنه به قول سعدی، نفسشان از بیم اهل فضل فرو می‌رفت.

در زمینهٔ معانی لغات قرآن می‌گوید: «در معنی کردن لغات، در آیات محکم از متداولترین معنی عربی استفاده می‌کنیم» (ص ۹۷). متداولترین یعنی کدام؟ متداولترین در عرف استعمال قرآن، یا در عصر نزول وحی و در نزد پیامبر(ص) و صحابه، یا متداولترین معنی برای مثلاً دانشجویان دانشگاههای قاهره؟ مؤلف کلیدی برای حل این معما بدست می‌دهد: «و از ظاهر کلمه، به‌سادگی مفهوم آن درک می‌شود» (همانجا). به این می‌گویند علم فراست و علم لدنی، نه «دیدگاه تحققی». در عمل در سراسر کتاب مؤلف به *المنجد* استناد می‌کند، و انتظار دارد که یک فرهنگ عمومی امروزی عربی، مشکلات لغوی باریکتر از موی قرآن را حل کند. به این می‌ماند که کسی بخواهد مشکلات لغوی *شاهنامه‌*ی فردوسی یا فی‌المثل *کلیله و دمنه* را با فرهنگ عمید حل کند. البته *المنجد* برای کاربرد مناسب خودش، شاید اعتبار داشته باشد، ولی سخن در سهل‌گیری مؤلف است.

مؤلف اذعان دارد «در تنزیل استفاده از متشابهات (مدل‌سازی) ضروری است... در قرآن برای تأویل صحیح متشابهات باید از کل قرآن و اصول دستگاه فکری آن (محکمات) کمک بگیریم تا این مدلها به حقایق اساسی قرآن لطمه وارد نسازد» (دفتر اول، ص ۹۴). این در جای خود کلمهٔ حق است، به شرط آنکه به آن عمل شود، نیز به شرط آنکه به مرادهای باطل نینجامد. اما این شرط دیری نمی‌پاید: «از طرف دیگر چون قرآن ادعا می‌کند از سوی عالم مطلق به حقایق هستی نازل شده و گذشته از سازگاری درونی از تطابق کامل با واقعیات خارجی برخوردار است، بهره‌جویندگان از آن، دچار سرگردانی نخواهند شد چراکه در نهایت این واقعیات خارجی هستند که محکی برای صحت و سقم برداشت ما از قرآن می‌توانند باشند...» (همانجا، ص ۹۶).

ملاحظه می‌کنید، مؤلف قبلاً گفته بود: «و کل دستگاه فکری قرآن را به عنوان صحت و سقم تأویل خویش مورد استفاده قرار می‌دهیم» (ص ۹۶) و حالا بالصراحه می‌گوید: «در نهایت این

واقعیات خارجی هستند که محکی برای صحت و سقم برداشت ما از قرآن می‌توانند باشند».
اینک نمونه‌هایی از تأویلات:

غیب و شهادة

«...در علوم ما از جمع‌آوری شواهد شروع می‌کنیم (جمع اطلاعات) تا به غیبی دست یابیم که شواهد ما براساس آن شکل گرفته‌اند. این همان معنی «غیب و شهادة» است» (همان اثر، ۲۳۶).

شناخت حسی

در تأویل آیهٔ ۳۶از سورهٔ اسراء: **ولاتقْف مالیس لک به علم ان السمع و البصر والفؤادکل اولئک کان عنه مسئولا** (پیروی مکن آنچه را بدان علم نداری، بدرستی که گوش و دیده و دل هرکدام مسئول آن هستند) می‌گوید: «این آیه به‌طور روشن و قاطع مسئولیت گوش و دیده و دل را در شناخت تأکید می‌کند. از نظر قرآن، واقعیات تنها از دریچهٔ حواس بر روی فرد اثر گذاشته و آنگاه نقش دل در ارزیابی دسته‌بندی این داده‌ها شروع می‌شود. از این دیدگاه مسئولیت شناخت صحیح بر عهدهٔ حواس می‌باشد» (همان اثر، ص ۱۰۴). بهتان از این عظیمتر نمی‌شود. قرآن چه ارتباطی با فلسفهٔ حسی تجربی لاک و هیوم دارد؟ قرآن می‌گوید و پیداست که دستور اخلاقی می‌دهد نه درس شناخت‌شناسی ــ چیزی راکه نمی‌دانی دنبالش را نگیر، وگرنه چشم و گوش و دلت مسئول این‌کار، یعنی پیروی از عملی که به آن علم نداری، خواهند بود. اتفاقاً این آیه نه‌فقط غیرپوزیتیویست بلکه ضدپوزیتیویست است چراکه چشم و گوش را هم مستقلاً و در ردیف دل مسئول می‌شناسد، و این شیوهٔ بیان در قرآن سابقه دارد.

خیلی وقتها در قرآن‌کارکرد چشم و گوش با چشم و گوش عادی و «علمی» فرق دارد. به تعبیر قرآن چه‌بسا چشم باز است اما نمی‌بیند و گوش باز است اما نمی‌شنود: **لهم اعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها** (اعراف، ۱۹۵)، یا **و تراهم یَنْظرون الیک و هم لایبصِرون** (اعراف، ۱۹۸). در قرآن آیه‌ای هست بس ژرف و تأمل‌انگیز و بصیرت‌افزا، و مناسب با این مقام: **اَفرأیت من اتّخذَ الهه هواه و اضله الله علی علم و خَتَم علی سَمْعِهِ و قَلْبِهِ و جَعل علیٰ بَصَرِه غشاوةً، فمن یَهدیه من بعدالله افلا تذکّرون** (آیا ملاحظه نمی‌کنی و نمی‌اندیشی در احوال کسی که هوای نفس خویش را خدای خود دانسته و خداوند او را با علم و آگاهی در بیراههٔ گمراهی وانهاده و بر گوش و دلش مهر نهاده و بر چشمانش پرده کشیده، آیا جز خدا چه کسی می‌تواند او را به راه

ایمان بازآورد، آیا به خود نمی‌آیید؟ ـ جاثیه، ۲۳).

از این آیه برمی‌آید که «علم» هم نمی‌تواند مانع گمراهی شود. دیگر اینکه در این آیه و بسیار آیات دیگر گفته شده که بر چشم و گوش نامؤمنان و گردنکشان مهر نهاده و پرده کشیده شده است (از جمله: **اولئک الذین طبع الله علی قلوبهم و سمعهم و ابصارهم** ـ نحل، ۱۰۸).

طبق صریح قرآن، گاه خداوند دل و دیدهٔ منکران و منافقان را دگرگون می‌کند تا آیات الهی را چنانکه باید نبینند و درنیابند: **واقسموا بالله جهد ایمانهم لئن جائتهم آیة لیؤمنن بها، قل انما الآیات عندالله و ما یشعرکم انّها اذا جائت لایؤمنون. و نقلب افئدتهم و ابصارهم کما لم یؤمنوا بها اول مرّةٍ و نذرهم فی طغیانهم یعمهون** (به خدا به سخت‌ترین سوگند، قسم یادکردند که البته اگر آیتی بیاید، ایمان آرند، بگو ای پیغمبر آیات از طرف خداست، چگونه شما مؤمنان به گفتهٔ این کافران مطمئن می‌شوید؟ آنها هم مردم معاندند که اگر آیتی آید هرگز بدان ایمان نمی‌آورند و ما دل و دیدهٔ اینان را چون اول بار ایمان نیاوردند اکنون از ایمان برگردانیم و آنها را به حال طغیان و سرکشی واگذاریم ــ سورهٔ انعام ــ آیات ۱۰۹ـ۱۱۰، از ترجمهٔ الهی قمشه‌ای). آری داستان چشم و گوش در قرآن از این قرار است، نه از آن قرار که مؤلف ادعا می‌کند.

ملائکه

مؤلف در دنبال تأویل **تُسَبِّحُ له السّموات السبع والارض و من فیهن**... (اسراء، ۴۴) می‌گوید: «... ''من'' در عربی معمولاً موصولی است در مقابل ''ما''. ''ما'' برای جمادات و ''من'' برای اشخاص و صور دیگر حیات بکار گرفته می‌شود. پس نتیجه آنکه قرآن به کسانی (غیرجماد) اشاره می‌کند که در آسمانها و زمین بوده و شناوری و نظم تسبیحی را بر جهان ما تحمیل می‌کنند. اما اینها چه کسانند؟ اینها ملائکه می‌باشند...» (*دین ارکان طبیعت*، ص ۲۳۰).

اما همین ملائکه که در اینجا غیرجماد و دارای حیات شمرده شده‌اند در ص ۲۴۱ « کوانتومها یا بسته‌های انرژی میدان» و در ص ۲۴۸ صرفاً «نیروها» قلمداد شده‌اند. در ص ۲۴۹ آمده است: «ملائکه که خود طبیعت را ساخته و بدان نظم و شکل داده و به جبریت نظام آن در رابطه با مسئولیت و مقام مشخص و معین و تغییرناپذیر خویش آگاه بوده و ایمان داشتند...». «ظاهراً» از قول اخیر برمی‌آید که ملائکه جان دارند. ولی در جای دیگر می‌گوید: «... در بحث ملائکه (میدانها) روشن شد که منظور از القاء ذکر یا سرودن ذکر شیوهٔ القاء میدان است و لایتغیر و دائمی است...». ملاحظه می‌کنید که اقوال مؤلف در این باب تشتت و با هم تعارض دارد، تا چه رسد با قرآن.

جن

یکی از کوششهای پیگیر این دو دفتر، به دست دادن تعریف عینی و فیزیکی از جن است. در یک‌جا جن همان نیروی الکترومغناطیسی دانسته شده است (*هفت آسمان*، ۱۳۹) و در تکمیل آن آمده است: «و بدرستی که این گروه جنیان همان پرتوهای ماوراء بنفش هستند که از ورود به جو زمین منع شده‌اند...» (همان اثر، ۱۴۳).

مؤلف خود گفته بود: «در قرآن برای تأویل صحیح متشابهات باید از کل قرآن و اصول دستگاه فکری آن (محکمات) کمک بگیریم تا این مدلها به حقایق اساسی قرآن لطمه وارد نسازد» (دفتر اول، ۹۴). تعیین صحت این قول مؤلف، البته از تعیین هویت جن آسانتر است. به‌آسانی می‌توان معجم *المفهرس* معروف محمدفؤاد عبدالباقی را بازکرد و آیاتی را که زیر کلمهٔ «جن» آورده دید و سنجید.

از بیست و دو باری که کلمهٔ جن در قرآن بکار رفته نزدیک به بیست موردش با تأویل عالمانه و به خیال خود، پوزیتیویستی مؤلف این کتاب جور درنمی‌آید. چون کشف‌الآیات قرآن در اختیار همه هست، آیات بیستگانه رانمی‌آورم و فقط به بعضی اشاره می‌کنم. در آیهٔ: **لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله** (اسراء، ۸۸)، آیا خداوند در جنب انسان و همانند انسان «الکترومغناطیس» را به مبارزه (تَحَدّی: نظیره گویی برای قرآن) می‌خواند؟

یا در آیهٔ **ارِنا الذین اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا** (فصلت، ۲۹) آیا الکترومغناطیس می‌تواند گمراه کننده باشد؟ این دو دفتر آکنده از تأویلات خودرأیانه و نوظهور و ناسازگار با قرآن و نیز با منطق هرگونه تحقیقی است.



آیا بعد از این تفصیلات، مؤلف و کسانی که از همان دید به اسلام و قرآن می‌نگرند هنوز هم «دیدگاه تحققی را تنها دیدگاه مورد قبول قرآن» می‌دانند؟ مؤلف بجای تعیین تکلیف وجود یا ماهیت جن و شیطان و ملائکه به ضرب پوزیتیویسم غیرمنطقی و رمانتیک خود، اگر می‌تواند بر طبق اصول روش پوزیتیویسم واقعی، وجود خداوند یا حقیقت وحی یا حقیقت مطلق را ثابت کند، یا به قول حضرات، تحقیق‌پذیر سازد، تا علی‌التحقیق به بزرگترین کشف تاریخ علم و فلسفه دست یابد. اگر بگویند وجود خداوند را از دیدگاه تحققی نمی‌توان اثبات کرد، خواهم گفت پس چرا حقانیت قرآن و ماهیت جن و هفت آسمان را می‌توان؟ این چه پوزیتیویسمی

است که به این «خوبی» قرآن را تأویل و معضلات آن را تحلیل می‌کند ولی از اثبات صرف سادهٔ وجود خداوند که نازل‌کنندهٔ همین قرآن و آفرینندهٔ همان شیطان است عاجز است؟

حاصل آنکه، به نظر نگارندهٔ این سطور، در میان تمامی مکتبهای علم و فلسفه و فلسفهٔ علم که در فرهنگ بشری سابقه دارد، نامناسبترین و بی‌ارتباط‌ترین دیدگاه برای بررسی و تفسیر قرآن و اسلام، دیدگاه تحققی است.

این نکته نیز ناگفته نماند که مراد اصلی نگارنده در این نقد، نقد و نقض پوزیتیویسم منطقی و غیرمنطقی نبود، بلکه اثبات بی‌ارتباطی و ناسازگاری این دیدگاه با تفسیر قرآن بود.

به این معنا که اگر تمامی انتقادات که از پوزیتیویسم در اینجا و در جاهای دیگر مطرح شده، جواب داشته باشد، و ارائه شود، بنده منت‌پذیرم، حداکثرش این است که آن جوابگویی‌ها تمامی انتقادها و آسیبهای وارد شده بر پوزیتیویسم را رفع می‌کند. ولی هرگز این ادعای گزاف را که دیدگاه تحققی تنها دیدگاه مناسب برای تفسیر قرآن است نمی‌تواند ثابت کند، چه این ادعا، ادعای پوزیتیویسم نیست، ادعای کسی است که نه پوزیتیویسم را می‌شناسد و نه قرآن را: **مذبذبین بین ذلک لا الی هؤلاء و لا الی هؤلاء** (نساء، ۱۴۳).

دربارهٔ ترجمهٔ قرآن

فهم قرآن با قرآن

(القرآن یفسّر بعضه بعضاً)

تفسیر قرآن اصولی مدوّن و نامدوّن دارد. فی‌المثل یکی از اصول مدون آن علم به زبان عربی و صرف و نحو و مفردات و ترکیبات لغات قرآن است. یا به قول زمخشری دو علم معانی و بیان، از علوم بلاغی، برای مفسر قرآن لازم است. در اینجا وارد تفصیل قواعد تفسیر نمی‌شویم و فقط به همین اکتفا می‌کنیم که یکی از اصول و ارکان تفسیر قرآن کریم که بسیاری از مفسران به آن اشاره کرده‌اند و بسیاری دیگر نیز بدون اشارهٔ صریح به آن، آن اصل را رعایت و آن روش را در تفسیر خود از قرآن کریم استخدام کرده‌اند، اهتمام به حل مشکلات قرآنی به مدد خود قرآن است. در این زمینه عبارت معروفی هست که «**القرآن یفسّر بعضه بعضاً**» (یا: انّ القرآن...) یعنی بخشهایی از قرآن، روشنگر بخشهای دیگر است.

قرآن‌پژوهان معاصر، از جمله علامه طباطبایی در مقدمهٔ *المیزان*، صبحی صالح در *مباحث فی علوم‌القرآن* (چاپ دهم، ص ۲۹۹ به بعد)، محمدحسین ذهبی در آغاز *التفسیر والمفسرون* (ج ۱، ص ۳۷ـ۴۴) و استاد سیدعلی کمالی دزفولی در *قانون تفسیر* (ص ۳۹۳) به این روش یا قاعده اشاره کرده‌اند. مرحوم سید هبةالدین شهرستانی در کتاب *تنزیه تنزیل* عبارت «القرآن یفسر بعضه بعضا» را خبر (حدیث) شمرده است، ولی منبعی برای آن یاد نکرده است.

به قدیمتر برگردیم. دو تن از قرآن‌پژوهان قدیم یعنی زرکشی در *برهان* و سیوطی در *اتقان* نیز به آن اشاره کرده‌اند، که نظر به اهمیت آن دو متن عبارات آنها را نقل و ترجمه می‌کنیم.

امام بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی (درگذشتهٔ ۷۹۴ ق) در کتاب *البرهان فی علوم‌القرآن*، که اساس تألیف کتاب مرجع مهم قرآن‌پژوهی سیوطی یعنی *الاتقان* قرار گرفته است، می‌نویسد:

«مسألةٌ، گفته‌اند که بهترین شیوه‌های تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن است. زیرا آنچه در جایی مبهم باشد در جای دیگر روشن آمده است، و هرآنچه در جایی مختصر باشد، در جای دیگر مبسوط آمده است» (*البرهان فی علوم‌القرآن*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، ط ۲، لبنان، دارالمعرفة، بی‌تا، ص ۱۷۵).

سیوطی (۸۴۹ـ۹۱۱ق) در نوع (فصل) هفتاد و هشتم *اتقان*، در تحت عنوان «شناخت شروط مفسر و آداب تفسیر» می‌نویسد: «هرکس که قصد تفسیر کتاب عزیز را داشته باشد، اول آن را از خود بطلبد که هرچه در جایی مبهم باشد، در جای دیگر روشن است، و هرچه در جایی مختصر باشد، در جای دیگر بسط یافته است. و ابن جوزی کتابی در این زمینه دارد مشتمل بر مبهماتی [از عبارات قرآن] که در جای دیگر روشن شده است، و من در «نوع مجمل» (فصل مربوط به مبهمات) مثالهایی از آن نقل کرده‌ام» (*الاتقان فی علوم‌القرآن*، للحافظ جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۵، ج ۴، ص ۲۰۰ = ترجمهٔ فارسی *اتقان*، ج ۲، ص ۵۵۷). گفتنی است که زرکشی و سیوطی این قول را از خود نگفته‌اند، و سخن خود را با «قیل» (گفته شده است) یا «قال العلماء» (علماء گفته‌اند) آغازکرده‌اند. به احتمال قریب به یقین منشأ اصلی قول آنان، قول صریح ابن‌تیمیه (۶۶۱ـ۷۲۸ق) است در کتاب کوچکی به نام *مقدمة فی اصول التفسیر* (لبنان، دارمکتبةالحیاة، ۱۹۸۰م) که عباراتش شباهت تام و تمام به عبارات زرکشی و سیوطی دارد. از ابن‌تیمیه قدیمتر کسی از مفسران به این قاعده تصریح نکرده است، نه شیخ طوسی، نه شیخ طبرسی، نه ابوالفتوح، نه زمخشری و نه طبری. ولی منشأ این قول در منابع کهنتر هم پیدا می‌شود و چه منبعی کهنتر از *نهج‌البلاغه* و چه منبعی عظیم‌تر و اساسی‌تر از خود قرآن؟ شرح این اجمال خواهد آمد.

امیرالمؤمنین علی(ع) در خطبهٔ ۱۳۳ در اشاره به قرآن کلمات بلندی دارد، تا آنجا که می‌فرماید: «**کتاب‌اللّٰه تبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به**» (کتاب خدا که بدان ـ راه حق را ـ می‌بینید، و بدان ـ از حق ـ سخن می‌گویید، و بدان ـ حق را ـ می‌شنوید). بعد می‌رسد به عباراتی که از نظر بحث ما حائز اهمیت است: «**و ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض...**» (بعض آن بعض دیگر را تفسیر کند و پاره‌ای بر پارهٔ دیگر گواهی دهد) (*نهج‌البلاغه*، ترجمهٔ دکتر سیدجعفر شهیدی، ص ۱۳۲). در قرآن‌کریم هم این معنا هست که بعضی از آیات یعنی محکمات اساس و در حکم کلید فهم بعضی دیگر از آیات یعنی متشابهات است (آل‌عمران، ۷).

یک نکته و واقعیت مهم حاکی از این که قاعدهٔ فهم «قرآن با قرآن» بس‌کهن و اصیل است، این است که خود حضرت رسول(ص) به آن اعتقاد داشته و عمل می‌کرده‌اند؛ که به دو نمونه از عملکرد ایشان در تفسیر قرآن به قرآن اشاره می‌کنیم:

نمونهٔ اول: در بخش اخیر آیهٔ ۱۸۷ سورهٔ بقره چنین آمده است: **کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم‌الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر**... (و بخورید و بیاشامید تا آنکه رشتهٔ سپید سپیده از رشتهٔ سیاه [شب] برایتان آشکار شود...). این **الخیط الابیض** و **الخیط الاسود** از همان عهد رسول‌الله(ص) و نزول وحی برای بعضی از ساده‌اندیشان مایهٔ اشتباه شده است. میبدی در *کشف‌الأسرار* (۵۰۵/۱) و ابوالفتوح رازی در *روح‌الجنان* (۸۱/۲) می‌نویسند که حضرت رسول(ص) به عدی‌بن حاتم آداب روزه و نماز می‌آموخت و به او گفت: بخور و بنوش تا آنکه رشتهٔ سپید از رشتهٔ سیاه برایت آشکار شود (پیداست که حضرت(ص) همان کلمات آیهٔ قرآنی را به‌کار برده‌اند). سپس این عدی که فرزند همان حاتم طایی معروف است می‌رود و یک رشته رسن یا ریسمان سپید و یک رشته ریسمان سیاه، پیش چشم خود نگه می‌دارد و بر او روشن نمی‌شده است که کدام به‌کدام است؛ و تصور می‌کرده است که مراد حضرت(ص) و در واقع مراد آیهٔ قرآن این است که تا زمانی بخورید و بیاشامید که بتوانید در تاریک ـ روشن فجر بین رشتهٔ سپیدرنگ و سیاه‌رنگ فرق بگذارید. حضرت پیامبر(ص) چون حکایت عدی‌بن حاتم را شنیدند خندیدند و گفتند: «یا ابن حاتم انک لعریض القفا» (ای فرزند حاتم، تو عریض‌القفا ــ یعنی کودن ــ هستی). میبدی دنبالهٔ داستان را چنین می‌نویسد: «[سپس حضرت(ص) فرمود:] ای پسر حاتم آن رشتهٔ سپید و سیاه مثلی است تاریکی شب و روشنایی روز را. نبینی که در عقب گفت «**من الفجر**» [یعنی از سپیده]؟».

این حکایت را بسیاری از محدثان و مفسران نوشته‌اند؛ با وجود این بعضی از مترجمان بافضل و کمال معاصر هم همچنان به دام این اشتباه افتاده‌اند و می‌افتند. چنان‌که مرحوم ابوالقاسم پاینده در ترجمهٔ این آیه می‌نویسد: «بخورید و بیاشامید تا از طلوع صبحدم رشتهٔ سپید از رشتهٔ سیاه بر شما نمایان‌گردد». و آقای محمدباقر بهبودی که متتبع‌تر و قرآن‌پژوه‌تر از اوست، در ترجمهٔ جدیدالانتشار خود که تحت عنوان *معانی‌القرآن* در سال ۱۳۶۹ منتشر شده است، در ترجمهٔ توضیح‌آمیز همین آیه چنین می‌آورد: «به شبهای روزه‌داری می‌توانید بخورید و بیاشامید تا آن لحظه‌ای که نخ سفید در اثر روشنایی نور فجر، از نخ سیاه ممتازگردد...».

نمونهٔ دوم: آیهٔ ۸۲ سورهٔ انعام چنین است: **الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم**

الامن و هم مهتدون (کسانی که ایمان آورده‌اند و ایمانشان را به «ظلم» [=شرک] نیالوده‌اند آنانند که امن [و امان] دارند و آنانند که رهیافته‌اند). بسیاری از مفسران (از جمله میبدی، ابوالفتوح، بیضاوی و قرطبی) نقل کرده‌اند که چون این آیه نازل شد، برای اصحاب پیامبر(ص) سوء تفاهمی پیش آمد که حضرت پیامبر(ص) با استناد به آیهٔ دیگری از قرآن مجید آن را رفع کردند. قرطبی در تفسیر گران‌قدرش می‌نویسد: «و در صحیحین [صحاح بخاری و مسلم] از ابن مسعود نقل شده است که چون این آیه نازل شد، این امر بر اصحاب رسول‌اللّٰه(ص) گران آمد و گفتند کدام‌یک از ماست که در حق خویش ظلم نکرده باشد. آنگاه رسول‌اللّٰه(ص) گفتند چنین نیست که پنداشته‌اید، آن [ظلم] در اینجا همانند آن است که لقمان با فرزندش می‌گوید: «ای پسرکم به خداوند شرک میاور، چراکه شرک ظلمی بزرگ است» (سورهٔ لقمان، آیهٔ ۱۳). مترجمان معاصر آقایان بهبودی، آیتی و خواجوی در اینجا «ظلم» را به‌درستی به کلمهٔ شرک ترجمه کرده‌اند. اما شادروان مهدی الهی قمشه‌ای و نیز مرحوم پاینده «ظلم» را به «ستم» و «ظلم و ستم» ترجمه کرده‌اند.

در اینجا ممکن است این سؤال برای خوانندگان پیش آید که این قاعدهٔ متین، به‌کار تفسیر قرآن می‌خورد یا ترجمهٔ آن؟ در پاسخ عرض می‌کنیم که این بنده از این قاعده در ترجمهٔ قرآن سود جسته‌ام. و به چندین و چند نمونه از آن در همین مقاله اشاره می‌کنم، زیرا بین تفسیر و ترجمه از آن نظر که ما می‌نگریم، یعنی از نظر فهم درست کتاب‌اللّٰه، فرقی نیست. از آن گذشته ترجمه و تفسیر یک متن، حتی متن عادی و غیر از قرآن، یک کوشش مشابه و مشترک است. می‌توان گفت ترجمه، نوعی تفسیر بسیار موجز است و بالعکس هر تفسیر، نوعی ترجمهٔ گسترده است. آنچه مسلم است هم مفسران برای فهم مشکلات لفظی ـ معنایی قرآن کریم به این شیوه عمل کرده‌اند و هم بندهٔ مترجم و احتمالاً مترجمان دیگر قرآن. گمان نمی‌کنم که لازم باشد برای اثبات همانندیهای ترجمه و تفسیر قرآن، دلایل بیشتری بیاوریم. اما دلایل دیگری هم می‌توان به میان آورد. فی‌المثل هم مفسر و هم مترجم قرآن، به علوم زبانی و بلاغی توجه می‌کنند. برای هر دو فهم استعارات و مجازات و تشبیهات قرآن اهمیت دارد. برای هر دو هم مفردات و معانی حقیقی (غیرمجازی) و عادی لغات قرآن لازم است. برای هر دو فهم چون و چند صرفی و نحوی آیات و عبارات قرآنی مهم و به یکسان ضروری است و نظایر این. پس گزافه یا نادرست نیست که ما از یک اصل تفسیری، در ترجمهٔ قرآن استفاده کرده‌ایم. اینک به عرضهٔ مثالها می‌پردازم:

۱. آیهٔ ۱۲ سورهٔ اعراف چنین است: **قال ما منعک الاتسجد اذ امرتک...** ([خداوند به شیطان

گفت:] چه چیز تو را بازداشت که سجده نکردی؟) در بادی نظر چنین می‌نماید که باید بعد از «منع» [مامنعک] انتظار فعل مثبت داشت. یعنی «ان تسجد» که ترجمه‌اش چنین می‌شود: چه چیز تو را از سجده‌کردن بازداشت؟ و توجه به آیهٔ ۷۵ سورهٔ «ص» (سورهٔ صاد) نشان می‌دهد که حدس و انتظار ما درست بوده است، زیرا در آنجا همین گفت‌وگو بین حق‌تعالی و شیطان پیش آمده و می‌فرماید: **قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی** (فرمود: ای ابلیس چه چیز تو را از سجده‌کردن به آنچه با دستان خویش آفریده‌ام، بازداشت؟)

۲. آیهٔ ۱۵۵ سورهٔ نساء چنین است: **فبما نقضهم میثاقهم و کفرهم بآیات‌اللّٰه و قتلهم الانبیاء بغیر الحق و قولهم قلوبنا غلف...** (آنگاه به سبب پیمان‌شکنی‌شان و کفر ورزیدنشان به آیات الهی و کشتنشان پیامبران را به ناحق و ادعایشان که دلهای ما در پوشش است...). چنانکه ملاحظه می‌شود در این آیه یا آیات بعدی که بر همین سیاق است، ادامهٔ کلام و پاسخ اینکه به سبب پیمان‌شکنی‌شان و کفر ورزیدنشان به آیات الهی و غیره چه امری رخ می‌دهد نمی‌آید. بعضی از مفسران اشاره‌کرده‌اند که پاسخ مقدرش این است که آنان را بدین سببها لعنت‌کردیم. ولی قول الفصل و فصل‌الخطاب در این مورد، آیهٔ ۱۳ سورهٔ مائده است که باز در اشاره به بنی‌اسرائیل می‌فرماید: **فبما نقضهم میثاقهم لعنّاهم...** (آنگاه به سبب پیمان‌شکنی‌شان لعنتشان کردیم...)، که همهٔ قرائن نشان می‌دهد که آن محذوف و پاسخ مقدر که در آیهٔ قبلی به‌حق انتظارش را داشتیم، طبق صریح این آیه «لعنتشان‌کردیم» است. و نگارندهٔ این سطور در ترجمهٔ خود از قرآن مجید، پس از آوردن آن عبارت، کلمهٔ [لعنتشان‌کردیم] را به همین ترتیب در داخل دو قلاب آورده است.

۳. بخش اخیر آیهٔ ۱۱ سورهٔ رعد چنین است: **... ان‌اللّٰه لایغیر مابقوم حتی یغیّروا ما بانفسهم...** (بی‌گمان خداوند آنچه قومی دارند دگرگون نکند، مگر آنکه آنچه در دلهایشان دارند دگرگون کنند). این آیه یعنی همین بخش از آیهٔ ۱۱ سورهٔ رعد که محل بحث است، آیهٔ معروفی است و در عصر جدید هیچ مصلح و متفکر مسلمانی نیست که به آن استناد، آن‌هم استناد نادرست، نکرده باشد. نگارندهٔ این سطور در ضمن مقاله‌ای که در نقد و معرفی تفسیر *المیزان* اثر گران‌قدر شادروان علامه طباطبایی نوشته‌ام از این آیه و سوء تفاهم بسیاری از متجددان و معاصران دربارهٔ آن سخن گفته‌ام که در کتاب *تفسیر و تفاسیر جدید* (صص ۱۲۳ـ ۱۳۱) درج شده است. خلاصهٔ بسیار کوتاهی از آن بحث و ایرادی که اینجانب به آن متجددان دارم از این قرار است: قریب به اتفاق مفسران قرن حاضر و سایر محققانی که دربارهٔ مسایل اجتماعی و فلسفهٔ

تاریخ از نظر قرآن تحقیق کرده‌اند، معنای این آیه را یا این بخش از آیه را چنین گرفته‌اند که خداوند زندگی و سرنوشت قومی را از بد به نیک تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آن قوم به خود آیند و آیندهٔ خود را دگرگون سازند، و کمر همت به تغییر محیط و حل مشکلات خویش بندند. ظاهراً این معنا و تفسیر خیلی موجه و مترقی است و هیچ عیبی ندارد جز اینکه با روح تعالیم اسلام و توحید و قرآن منافات دارد، هرچند این منافات در نظر اول چندان آشکار نیست. فحوای این تفسیر خیلی دنیوی و اصالت اجتماعی و اومانیستی و مادی و مارکسیستی است، یعنی ارادهٔ یک قوم را سلسله‌جنبان می‌گیرد و خداوند را قهراً دنباله‌روی آن. این نحوه تفسیر ظاهراً مأنوس و باطناً بیگانه، به‌کلی برخلاف اجماع جمهور مفسران قدیم است، نه با صدر و ذیل همین آیه وفاق دارد، نه با روح کلی قرآن و تفکر توحیدی. بزرگانی چون آیت‌الله شهید محمدباقر صدر، استاد شهید مرتضی مطهری، مرحوم آیت‌الله طالقانی، دکتر علی شریعتی، مهندس مهدی بازرگان و حتی از قدیمترها سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز آیه را از دریچهٔ روحیهٔ انقلابی نگریسته‌اند، و به تعبیر ما اومانیستی یا اصالت اجتماعی معنی کرده‌اند. اما چنانکه اشاره شد اجماع قدما برخلاف این است. علامه طباطبایی هم مانند قدما معنی می‌کنند و با بحث موشکافانهٔ خود در ذیل این آیه، آن معنای قدیمی را به‌کرسی می‌نشانند و راههای توجیه معنای جدید را به‌حق و با استدلال قرآن‌شناسانه می‌بندند. معدل آراء قدما و معنای مشروح این آیه چنین است: که خداوند هر نعمتی ـ اعم از ایمان و طاعت و اطاعت و رونق و رفاه و راحت ـ که بر اثر پیروی از فطرت و سنت الهی به قومی بخشیده باشد، مادام که نیت خود را نگردانند و در سررشته‌داری و سبب‌سازی او شک و شبهه نیاورند، و بالطبع گرفتار ناسپاسی و غفلت و بطر (نعمت‌زدگی) و سرمستی و هوی‌پرستی نشوند، آن نعمت و نعیم را از نیک به بد (و نه از بد به نیک چنانکه متجددان می‌گویند) مبدل نمی‌گرداند. و چون (در ازاء سوءنیت یا اعمال سوء یک قوم) پادافراهی برای آن قوم مقرر داشت، آن پادافراه بد هیچ برگردانی ندارد، و در برابر خداوند هیچ یار و یاوری نخواهند داشت. آری سنّت الهی چنین است که بخشیدن نعمت با اوست و از ارادهٔ او آغاز شود، ولی مقرر است که از دست دادنش و تباه‌کردنش از اراده و عمل انسان آغاز شود. این تفسیر با شکوری خداوند و کفوری انسان متناسب است.

به قاعدهٔ شریفهٔ «القرآن یفسر بعضه بعضا» بازگردیم. به قول علامه طباطبایی دنبالهٔ این آیه: **و اذا اراداللّهُ بقومٍ سوءً فلا مردّله** (چون خداوند در حق قومی پادافراه یا ناخوشی بخواهد، امر او برگردانی ندارد) بهترین شاهد است بر اینکه مقصود از «مابقوم» نعمت قبلی ایشان است، نه اعم

از نعمت و نقمت. آیه‌ای که بالصراحه معنای این آیه را روشن می‌گرداند و کلمات آن دقیقاً برابر با کلمات آیهٔ مورد بحث است، با این تفاوت که کلمهٔ نعمت و انعام الهی را بالصراحه اضافه دارد، آیهٔ ۵۳ سورهٔ انفال است که می‌فرماید: **ذلک بانّ اللّٰه لم یک مغیّراً نعمة انعمها علی قوم حتی یغیّروا مابانفسهم**... (این از آن است که خداوند دگرگون‌کنندهٔ نعمتی نیست که بر قومی ارزانی داشته باشد، مگر آنکه آنچه در دلهایشان دارند بگردانند...).

۴. یک آیهٔ دیگر قرآن که از آن هم تفسیر اجتماعی یا اصالت اجتماعی و نهایتاً شبه‌مارکسیستی به دست داده شده است، آیهٔ **و ان لیس للإنسان الّا ماسعی** است (النجم، ۳۹) (و اینکه انسان چیزی جز آنچه [از طاعات و حسنات که] در آن کوشیده است ندارد). متجددان و مخصوصاً کسانی که چپ‌گرا بوده‌اند از آن اصالت کار و احترام به کار و تولید که در حکم بت و فتی‌شیسم مارکسیسم و کمونیسم است، استفاده کرده‌اند. یعنی انسان چیزی جز حاصل کار یا دسترنج خود ندارد. حال آنکه از روح کلی قرآن و اینکه بارها از «تقدیم» و پیشاپیش فرستادن اعمال نیک از دنیا به آخرت سخن گفته به این معنا می‌رسیم که مراد از «ماسعی» حسنات و طاعات و کارهای نیک و صالحات و ثواب است، نه صرف کار یا شغل. چنان‌که ذیل آیه نیز روشنگر معنای آن است که می‌فرماید: **و ان سعیه سوف یُری** (و زودا که حاصل عمر او پدیدار شود) (النجم، ۴۰). وگرنه نفس کار یعنی کار دنیا از نظر قرآن ممدوح نیست و فرموده است: **انّ سعیکم لشتّی** (اللیل، ۴) (بی‌گمان کار و کوشش شما پراکنده است)، یا **الذین ضل سعیهم فی الحیاة الدنیا** (کهف، ۱۰۴)، که زیانکارترین مردم را کسانی می‌شمارند که کوشش [دنیاگرانه]شان در زندگانی دنیا هیچ و پوچ شده است. این آیه نیز روشنگر معنای آیهٔ مورد بحث است: **یوم یتذکر الانسان ما سعی** (نازعات، ۳۵) (روزی که انسان حاصل کوشش خود را به یاد آورد). همچنین این آیه: **و من اراد الآخرة و سعی لها سعیاً و هو مؤمن فاولئک کان سعیهم مشکورا** (اسراء، ۱۹) (و کسی که آخرت‌گرا باشد و برای آن بکوشد و مؤمن باشد، اینان سعیشان مشکور است).

۵. بخش اول آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ آل‌عمران چنین است: **و سارعوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها السماوات والارض** (و برای نیل به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن [...] آسمانها و زمین است بشتابید). مشکل ترجمه‌ای این آیه در این است که **عرضها السماوات والارض** چه معنایی دارد. آیا عرض بهشت، عبارت از عین آسمانها و زمین، و یا چیز دیگر است و مراد از این تعبیر دقیقاً چیست؟ آیهٔ ۲۱ سورهٔ حدید روشنگر معنای این آیه است و همین

عبارات را با افزایش تازه و روشنگری دارد: **سابقوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها کعرض‌السماء والارض** (برای نیل به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن همچند پهنای آسمان و زمین است... بشتابید). پس **عرضها السموات و العرض**، یعنی **عرضها کعرض السماء** [یا السماوات] **والارض**. و ترجمهٔ کامل آیهٔ اول (۱۳۳ سورهٔ آل‌عمران) چنین می‌شود: «و برای نیل به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن همچند پهنای آسمان و زمین است بشتابید».

۶. آیات ۴۰ و ۴۱ سورهٔ النازعات چنین است: **و اما من خاف مقام ربّه و نهی‌النفس عن‌الهوی فان الجنة هی المأوی**. بعضی از مترجمان معاصر که قرآن را از عربی به فارسی ترجمه کرده‌اند، در معنای **مقام ربه** به اشتباه افتاده‌اند؛ همچنانکه مرحوم ابوالقاسم پاینده آن را چنین ترجمه‌کرده است: «و اما هرکه از موقعیت پروردگارش ترسیده...». همچنین استاد عبدالمحمد آیتی در چاپ اول ترجمهٔ شیوای خود از قرآن مجید این دو آیه را چنین ترجمه‌کرده بود: «اما هر کس که از عظمت پروردگارش ترسیده و نفس را از هوی بازداشته، بهشت جایگاه اوست». این ترجمه اشتباه است و بنده طی یادداشتی ایراد آن را برای جناب آیتی یادآور شدم، و ایشان در چاپ بعدی (سوم) آن را اصلاح فرمودند و ترجمهٔ اصلاح‌شدهٔ ایشان را نقل خواهیم‌کرد. مشکل اساسی، چنان‌که اشاره شد، «مقام ربه» است. مهمترین نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که مقام در قرآن مجید بارها به‌کار رفته، ولی در هیچ مورد به معنای مقامی که در زبان فارسی، مخصوصاً فارسی جدید، به‌کار می‌رود نیست، حق این است که مقام مصدری است به معنا و از ریشهٔ قیام. پس مراد از **مقام ربه** یعنی وقوف و حضور و به تعبیر ساده‌تر، ایستادن بنده در پیشگاه خداوند در عرصهٔ محشر و به هنگام حساب. گفتنی است که همین تعبیر با عین همین لفظ در یک آیهٔ دیگر قرآن مجید هم به‌کار رفته است: **و لمن خاف مقام ربه جنتان** (الرحمن، ۴۶) که جناب آیتی آن را در همان چاپ اول هم به‌درستی ترجمه‌کرده‌اند: «و هر کس را که از ایستادن به پیشگاه پروردگارش ترسیده باشد، دو بهشت است».

جز اینکه مفسران اعم از اهل سنت و شیعه، متفقاً این آیه و آن تعبیر را به معنایی که معروض افتاد تفسیر کرده‌اند، یک مؤید قرآنی هم برای تعبیر «ایستادن در پیشگاه پروردگار» وجود دارد: **یوم یقوم الناس لرب العالمین** (المطففین، ۶) (روزی که مردم به پیشگاه پروردگار جهانیان می‌ایستند... ترجمهٔ آقای آیتی). و با توجه به این آیه، شکی باقی نمی‌ماند که ایستادن بندگان در پیشگاه حق‌تعالی، از مقالات و مقولات اعتقادی قرآنی و اسلامی است. و ترجمهٔ جدیدی که جناب آیتی از دو آیهٔ اول (النازعات، ۴۰ـ۴۱) به دست داده است، از این قرار است: «اما هر کسی

که از ایستادن در برابر پروردگارش ترسیده و نفس را از هوی بازداشته، بهشت جایگاه اوست».

۷. آیهٔ اول سورهٔ انشراح چنین است: **الم نشرح لک صدرک**، که معنای تحت‌اللفظی آن این است که آیا سینه‌ات را برای تو نشکافتیم؟ شاید از توجه به معنای ظاهری و تحت‌اللفظی همین آیه باشد که داستانی تحت عنوان شرح یا انشراح صدر (یعنی شکافتن سینهٔ پیامبر (ص)) در سیرهٔ نبوی به وجود آمده است (در این باره رجوع کنید به *سیرت رسول‌الله*، مشهور به سیرةالنبی [ترجمهٔ فارسی کهن ــ قرن هفتمی ــ از تهذیب ابن هشام از سیرهٔ ابن اسحاق]، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق‌بن محمد همدانی، با مقدمه و تصحیح اصغر مهدوی، چاپ دوم، در دو بخش، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ش، بخش اوّل، ۱۴۹ـ۱۵۰؛ نیز تفسیر میبدی، ذیل همین آیه).

اما با مراجعه به کاربرد شرح صدر در قرآن مجید، آشکارتر می‌گردد که این تعبیر یک تعبیر مجازی است، چنانکه می‌فرماید: **فمن یردالله أن یهدیه یشرح صدره للاسلام، و من یرد ان یضلّه یجعل صدره ضیقاً حرجاً** (هرکس که خداوند هدایتش را بخواهد دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید، و هرکس را بخواهد در گمراهی واگذارد، دلش را تنگ و تاریک می‌گرداند) (انعام، ۱۲۵). همچنین موسی (ع) در دعایش به درگاه خداوند می‌گوید: **رب اشرح لی صدری** (طه، ۲۵) (پروردگارا دل مرا برایم گشاده دار). لذا معنای **الم نشرح لک صدرک** چنین می‌شود: «آیا دلت را برایت گشاده نداشتیم؟»

۸. در قرآن مجید تعبیر تبشیر، مخصوصاً در صیغهٔ امری آن به صورت «بشّر» یا «فبشّر» بارها به‌کار رفته است. معنای معروف و ظاهر بشارت و تبشیر یعنی مژده دادن و نوید دادن و نظایر آن است. چنانکه فرماید: **و بشّر الصابرین** (شکیبایان را بشارت ده) **و بشّرالمؤمنین** (مؤمنان را بشارت ده). اما مشکل وقتی پدید می‌آید که «بشّر» و تبشیر در جایی به‌کار می‌رود که معنای بشارت ندارد، بلکه برعکس معنای انذار و تهدید و توبیخ دارد. چنانکه می‌فرماید: **بشّرالمنافقین بان لهم عذاباً الیما** (منافقان را بشارت ده که عذاب دردناکی در پیش دارند) (نساء، ۱۳۸). همچنین: **و بشّرالذین کفروا بعذاب الیم** (کافران را به عذابی دردناک «بشارت ده») (توبه، ۳). همچنین تعبیر بشّره یا **بشّرهم بعذاب الیم** در قرآن بسیار است. پیداست که عذاب الیم، بشارت یا مژده ندارد. و اینکه بعضی از قدمای مفسران و لغویان گفته‌اند در اینجا خداوند تهکّم (طنز و طعن) به‌کار برده است و به قصد ریشخند چنین تعبیری فرموده است، درست نیست، و گویی از سر ناچاری این دستاویز ادبی و بلاغی را یافته‌اند. از توجه به آیاتی از قرآن مجید به نحوی که

جای تردید و شبهه‌ای باقی نماند، معلوم و مسلّم می‌گردد که بشارت یا تبشیر یک معنای دیگر و بلکه اصلی دارد که عبارت است از صرف خبر دادن و آگاهانیدن و نظایر آن، بدون هیچ‌گونه ارزشگذاری و یا جنبهٔ مثبت نویدبخشی یا مژده‌دهندگی، و به این معنی سه بار در قرآن‌کریم به کار رفته است. این کاربردها عبارتند از: ۱ و ۲) **و اذا بشّر احدهم بالانثی ظلّ وجهه مسودّاً و هو کظیم. یتواری من القوم من سوء ما بشّر به ایمسکه علی هون ام یدسّه فی التراب الاساء ما یحکمون** (نحل، ۵۸ ـ ۵۹). پیداست که در اینجا طنز و تهکّمی درکار نیست، و عرب جاهلی هم از دختر زادن زنش شاد نیست. ترجمهٔ آیه چنین است: «و چون یکی از ایشان را از دختر [زادن همسرش] خبر دهند، چهره‌اش [از خشم و تأسف] سیاه شود و می‌کوشد که تأسف خود را فروخورد. از ناگواری خبری که به او داده‌اند از قوم خود پنهان شود و [با خود بیندیشد] آیا او را به خواری و زاری نگه دارد یا [زنده] درگور کند. چه بد است برداشت و برخورد آنان». ۳) **و اذا بشر احدهم بماضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسودّاً و هو کظیم** (زُخْرُف، ۱۷) (و چون یکی از ایشان را به [زادن] آنچه برای خداوند رحمان مثال می‌زنند [=دختر] خبر دهند، چهره‌اش [از خشم و تأسف] سیاه شود و می‌کوشد که تأسف خود را فروخورد). گمان می‌کنم این مؤیّدات قرآنی کافی باشد. گفتنی است که بعضی از تفاسیر مثل جلالین و ترجمه‌ها مثل ترجمهٔ شاه ولی‌اللّٰه دهلوی (در چندین مورد) نیز تبشیر را در این موارد، همان‌گونه که ما معنی کرده‌ایم، به‌درستی، به صورت اِخبار و خبر دادن ترجمه کرده‌اند.

ابن منظور از قول ابن سیده می‌نویسد: «و تبشیر هم به خیر است و هم به شر، چنانکه حق‌تعالی فرماید: آنان را از عذابی دردناک خبر ده» (*لسان‌العرب*). همین معنی را صاحب *تاج‌العروس* از قول امام فخر رازی نقل کرده است. قول امام فخر در ذیل تفسیر همین آیهٔ مورد بحث است که می‌نویسد: «تبشیر در عرف لغت مختص به خبری است که باعث سرور می‌شود، مگر آنکه به حسب اصل لغت عبارت است از خبری که در بشرهٔ رنگ چهره تغییر ایجاد کند، و پیداست که حزن هم مانند سرور موجب این تغییر می‌گردد. پس باید که لفظ تبشیر در هر دو معنی، به وضع حقیقی باشد، و این نکته را قول حق‌تعالی تأکید می‌کند که فرمود: **فبشرهم بعذاب الیم**. و بعضی [از لغویان] هستند که می‌گویند تبشیر در اینجا به معنای اِخبار است. و قول اول واردتر است». توجه به این نکات که در دو بزرگترین لغت‌نامه‌های عربی وارد شده است، و نیز قول فخر رازی به‌روشنی نشان می‌دهد در اینجا تبشیر را یا باید «خبر بد دادن» ترجمه کنیم یا مطلق «خبر دادن».

۹. آیهٔ ۷۴ سورهٔ انعام چنین است: «و چنین بود که ابراهیم(ع) به پدرش آزر گفت: آیا بتان را به خدایی می‌گیری؟ من تو و قومت را در گمراهی آشکار می‌بینم». این نکتهٔ صریح که نمونه‌های فراوان مؤید دیگری هم در قرآن دارد، یک مشکل کلامی [اعتقادی ـ الهیاتی] بزرگ برای مفسران و متکلمان مسلمان ایجادکرده است. البته از آزر به عنوان و با قید پدر ابراهیم(ع) همین یک بار بالصراحه در قرآن نام برده شده است. اما در قرآن کریم، ابراهیم(ع) بارها «پدرش» را از شرک و بت‌پرستی بازمی‌دارد و سرزنش می‌کند؛ از جمله: مریم، ۴۲ـ۴۵؛ انبیا، ۵۲؛ صافات، ۸۵ـ۸۷؛ زخرف: ۲۶. و نیز همواره برای او به درگاه خداوند استغفار می‌کند؛ از جمله: توبه، ۱۲۴؛ مریم، ۴۷؛ و ممتحنه، ۴؛ در این موارد همواره لفظ «اب» برای پدر ابراهیم(ع) به‌کار رفته است. بعضی از متکلمان و مفسران (مخصوصاً شیعه) از آنجا که علی‌الاصول قائل به عصمت انبیا و پاکی دامان آنان از شرک هستند، همان‌طور که فی‌المثل در اثبات ایمان ابوطالب عم پیامبر(ص) هم می‌کوشند، از پذیرفتن اینکه آزر پدر ابراهیم(ع) بوده است، ابا دارند. اما از سوی دیگر، چنان‌که اشاره شد، این معنی که پدر ابراهیم(ع) گرایش به شرک و بت‌پرستی داشته است در قرآن مجید متواتر است. انکار و سپس ادعای این مفسران و متکلمان یکی در این است که پدر ابراهیم(ع) آزر نام نداشته و نام اصلی او تارح یا تارخ بوده است، و دیگر و مهمتر اینکه کسی که در اینجا و در جاهای دیگر قرآن، پدر ابراهیم(ع) نامیده شده، جد پدری یا عموی اوست. زیرا در عرف عرب رسم است که عمو و دایی را پدر و خاله و عمه را مادر می‌نامند. در مورد اینکه عم را می‌توان پدر نامید یک دلیل و شاهد قرآنی وجود دارد و آن هم در آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ بقره است، که می‌فرماید: **ام کنتم شهداء اذحضر یعقوب الموت اذقال لبنیه ماتعبدون من بعدی قالوا نعبدالهک و اله آبائک ابراهیم و اسمعیل و اسحق الهاً واحداً و نحن له مسلمون** (مگر شما شاهد بودید که چون مرگ یعقوب فرارسید به پسرانش گفت پس از [درگذشت] من چه می‌پرستید؟ گفتند: خدای تو را و خدای پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را که خدای یگانه است می‌پرستیم و ما فرمانبردار او هستیم). در این آیه، اسماعیل در ردیف ابراهیم پدر اسحاق پدر یعقوب است و آن دو را می‌توان *آباء* به شمار آورد، ولی اسماعیل برادر اسحاق و در واقع عموی یعقوب است. پس ملاحظه می‌کنیم که اطلاق پدر بر عم، یا عم را جزو پدران یعنی نیاکان کسی یادکردن، سابقهٔ صریح قرآنی دارد. لذا کسانی که می‌کوشند به صرف اینکه در قرآن آزر به عنوان اب (پدر) ابراهیم(ع) شمرده شده، اثبات کنند که آزر واقعاً پدر او بوده است، موضعشان ضعیف می‌گردد، و برعکس کسانی که به دلایل تاریخی و اعتقادی می‌کوشند ثابت کنند که آزر

عموی ابراهیم(ع) بوده است، پشتوانهٔ قرآنی صریح و بی‌سابقه‌ای (یعنی نویافته) می‌یابند. ابوعبیده تصریح دارد که در عرف عرب رسم است که عمو و دایی را نیز پدر خطاب می‌کنند و در حکم پدر به حساب می‌آورند. چنانکه بعضی از مفسران، از جمله ابوالفتوح رازی، می‌نویسند که حضرت رسول(ص) در غزوهٔ بدر فرمود: «**ردّوا علیّ ابی**» (پدر مرا نزدیک من آورید) که مرادش عمویش عباس بود.

۱۰. موارد عدیده‌ای در قرآن کریم هست که معنای یک کلمهٔ مبهم را بلافاصله آیه یا آیات بعدی روشن می‌کنند. چنانکه در غالب مواردی که عبارت «ماادریک» (تو چه می‌دانی) آمده است، بلافاصله معنای آن توضیح داده شده است.

الف) **و ما ادریک یوم‌الدین ثم ما ادریک ما یوم‌الدین. یوم لاتملک نفس لنفس شیئاً. والامر یومئذلله** (انفطار، ۱۷-۱۹) (و تو چه می‌دانی روز جزا چیست. آری تو چه می‌دانی که روز جزا چیست؟ روزی است که کس به‌کس نیست و فرمان در آن روز خدای راست).

ب) **کلّا ان کتاب الفجّار لفی سجّین. و ما ادریک ما سجّین. کتاب مرقوم** (مطففین، ۷-۹) (چنین نیست [که می‌انگارید] کارنامهٔ فاجران در سجّین است. و تو چه می‌دانی سجّین چیست. کتابی است رقم‌زده).

ج) **کلّا ان کتاب الابرار لفی علّیین. و ما ادریک ما علّیین. کتاب مرقوم یشهده المقربون** (مطففین، ۱۸-۲۱) (چنین نیست [که می‌انگارید] کارنامهٔ نیکان در علّیین است. و تو چه می‌دانی که علّیین چیست؟ کتابی است رقم‌زده که مقربان بر آن گواهی می‌دهند).

د) **والسماء والطارق و ما ادریک ما الطارق. النجم الثاقب** (طارق، ۱-۳) (سوگند به شب و طارق. و تو چه می‌دانی که طارق چیست؟ آن ستارهٔ درخشان نافذ است).

ه) **فلا اقتحم العقبة و ماادریک ماالعقبة. فکّ رقبة. او اطعام فی یوم ذی مسغبة** (بلد، ۱۱-۱۵) (پس به عقبه درنیامد. و تو چه می‌دانی که عقبه چیست؟ برده آزاد کردن است. یا اطعامی [به یتیمان و بینوایان] در روز گرسنگی [و قحط و غلا]).

و همچنین موارد دیگری که همین شکل و شیوه را دارد و مسأله مبهمی مطرح می‌شود، سپس به آن پاسخ روشنی داده می‌شود. از جمله: مدثّر، ۲۷ به بعد؛ القارعة، ۳ به بعد؛ هُمزه، ۵ به بعد).

۱۱. و مواردی هست که بدون کاربرد عبارت **ماادریک** امر مبهم در یک آیه را در آیهٔ دیگر روشن‌کرده است. از جمله: الف) در آیهٔ ۳۱ سورهٔ عبس می‌فرماید: **و فاکهة و ابّا** (و میوه و اب

[رویاندیم]). سپس به دنبال آن می‌افزاید: **متاعاً لکم و لانعامکم** (کالایی برای شما و چارپایان شما) که طبق لفّ و نشر مرتب نشان می‌دهد که اب به معنای علف و علفچر و علفزار و نظایر آن است، زیرا باید خاص چارپایان باشد. ب) **تسنیم** در آیهٔ ۲۷ و ۲۸ سورهٔ مطففین مطرح و بلافاصله معنای آن روشن می‌شود. در آیات قبلی، سخن از **رحیق مختوم** (شراب سربه‌مُهر) می‌رود، سپس می‌فرماید: **و مزاجه من تسنیم. عیناً یشرب بهاالمقربون** (و آمیزهٔ آن از تسنیم است: چشمه‌ای که مقربان از آن می‌نوشند).

۱۲. «خیر» در قرآن مجید بارها به‌کار رفته است. معنای مهم و برجستهٔ آن همان است که در فارسی هم تا به امروز زنده است (به معنای خوبی،کار نیک)، اما گاه برمی‌آید که مراد از آن *مال* است. در آیهٔ ۲۱۵ سورهٔ بقره، دو بار کلمهٔ خیر، بار اول به معنای مال و بار دوم به معنای نیکی به کار رفته است: در بار اول **ما انفقتم من خیر** است (هر مالی که ببخشید) و بار دوم **و ما تفعلوا من خیره** (و هر خیری که به جای می‌آورید). با توجه به اینکه بار اول با انفاق به‌کار رفته است، درمی‌یابیم که باید مراد از آن مال باشد (نیز بقره، ۲۷۲). مؤیّد دیگرش در آیهٔ مربوط به وصیت است که با **ان ترک خیراً** (اگر مال باقی‌گذارد) آغاز می‌شود، و به قرینهٔ وصیت و «باقی گذاشتن» درمی‌یابیم که مراد از آن، *مال* است.

۱۳. تعبیر **اختلاف اللیل و النهار** بارها در قرآن‌کریم به‌کار رفته است. بعضی گویند این اختلاف به همان معنای متعارف و امروزین اختلاف در زبان فارسی است (که اتفاقاً به همین معنی، جز در مورد شب و روز، در قرآن‌کریم سابقهٔ کاربرد دارد). یعنی مراد تقابل و تفاوت آنهاست و شب و روز از نظر اینکه شب خاموش و آرام است و روز روشن و پرتکاپوست، با هم اختلاف دارند. ولی با توجه به آیهٔ دیگری که می‌فرماید **هوالذی جعل‌اللیل و النهار خلفة** (فرقان، ۶۲) معلوم می‌گردد که مراد از *اختلاف* شب و روز، در پی یکدیگر آمدن آنهاست. زیرا **خِلْفَة** که همریشه و هم‌معنا با خلیفه است یعنی پیایند و جانشین یکدیگر.

۱۴. برای حُسن ختام، این مقاله را با یک مثال برجسته، از فهم *قرآن با قرآن*، پایان می‌برم. این مثال یا مورد، مسأله **لااقسم** است که صورت ظاهر آن «سوگند نمی‌خورم» است، ولی ملاحظهٔ معانی آیه یا آیاتی که پس از کلمهٔ **لااقسم** آمده، نشان می‌دهد که مراد حق‌تعالی سوگند خوردن است، نه «سوگند نخوردن». بعضی از مترجمان، حتی مترجم فاضل نامداری چون مرحوم الهی قمشه‌ای نیز در ترجمهٔ این آیه، حیران بوده‌اند و دو گونه و دوگانه عمل کرده‌اند. **لااقسم**، در قرآن‌کریم هشت بار به‌کار رفته است و ما فقط دو مثال را با ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای

می‌آوریم: ۱) **لااقسم بهذاالبلد. و انت حلّ بهذاالبلد** (بلد، ۱ـ۲): «قسم به این بلد (مکّهٔ معظّمه و مسجد کعبهٔ محترم) *یاد* نکنم و حال آنکه تو (ای رسول گرامی) در این بلد منزل داری». اتفاقاً حقیقت برعکس این است که مرحوم قمشه‌ای تصور کرده‌اند. زیرا منزل داشتن حضرت پیامبر(ص) حرمت‌افزای مکه است. لذا باید دلیلی برای سوگند خوردن باشد، نه سوگند نخوردن. مؤید این قول و این برداشت این است که خداوند در جای دیگر به مکه سوگند می‌خورد: **والتین والزیتون. و طور سینین. و هذاالبلدالامین** (التین، ۱ـ۳) که مراد از **البدالامین** مکه است، چنانکه خود مرحوم قمشه‌ای چنین ترجمه‌کرده است: «قسم به تین و زیتون... و قسم به این شهر امن و امان (مکهٔ معظّمه)».

اما خود ایشان **لااقسم** را در آغاز سورهٔ قیامت، مثبت ترجمه‌کرده است؛ **لااقسم بیوم‌القیامة. و لااقسم بالنفس اللوامة...** (قیامة، ۱ و ۲) (چنین نیست که کافران پنداشتند) (قسم به روز (بزرگ) قیامت. و قسم به نفس پرحسرت و ملامت). البته بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان و مترجمان صاحبنظر **لااقسم** را به‌درستی شناخته و مثبت ترجمه‌کرده‌اند. در ترجمهٔ کهن *تفسیر طبری* آمده است: «و محمدبن جریر [طبری] چنین همی‌گوید که هرکجا در قرآن لااقسم است، چنان است که همی‌گوید سوگند می‌خورم» (ترجمهٔ *تفسیر طبری*، ج ۷، ص ۲۰۲۱ در ترجمهٔ سورهٔ بلد). اما با اقوال صاحب‌نظران و مفسران کاری نداریم، زیرا بنای کار در این مقاله و همهٔ مثالهای ما این است که خود آیات قرآنی، روشنگر کلمات و آیات مبهم باشند. فصل‌الخطاب در این بحث، آیهٔ صریحی از قرآن‌کریم است که به‌دقت ریاضی‌وار، و به نحوی قاطع و قطعی، نشان می‌دهد که معنای **لااقسم** برابر است با «اقسم»، و آن آیات ۷۶ و ۷۷ سورهٔ واقعه است که می‌فرماید: **فلااقسم بمواقع النجوم و انّه لقسم لو تعلمون عظیم** (سوگند می‌خورم به منزلگاههای ستارگان، و آن اگر بدانید سوگندی عظیم است). و الحمدلله اوّلاً و آخراً.

ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم محمدمهدی فولادوند

در عصر ما و مخصوصاً پس از پیروزی انقلاب اسلامی توجه به قرآن‌کریم و به تبع آن توجه و اهتمام به ترجمهٔ آن عمق و افزایش یافته است. در این پانزده سال، هشت ـ ده ترجمهٔ فارسی از قرآن کریم انتشار یافته و چند ترجمهٔ دیگر نیز در دست مترجمان یا در مراحل مختلف طبع است. از ترجمه‌های منتشرشده، ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی، ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی، ترجمهٔ آقای محمد خواجوی، ترجمهٔ آقای جلال‌الدین فارسی و ترجمهٔ آقای ابوالقاسم امامی هریک همراه با متن قرآن کریم، انتشار یافته و بعضی با استقبال اهل نظر مواجه شده است. بعضی از ترجمه‌های دیگر که در دست مترجمان یا در دست طبع است عبارتند از: ترجمهٔ آقای سیدجلال‌الدین مجتبوی، ترجمهٔ آقای محمدحسین روحانی، ترجمهٔ آقای اصغر حلبی، ترجمهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی، ترجمهٔ آقای کاظم پورجوادی که به‌زودی از سوی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی انتشار خواهد یافت. و ترجمهٔ آقای محمدمهدی فولادوند که در اینجا به معرفی اجمالی آن می‌پردازیم. تلک عشرة کاملة.

استاد محمدمهدی فولادوند، استاد بازنشستهٔ دانشگاه تهران از فرانسه‌دانان برجستهٔ ایران و صاحب آثاری اعم از نظم و نثر به فرانسه هستند؛ از جمله ترجمه‌ای زیبا و شیوا از رباعیات خیام از فارسی به فرانسه (طبع پاریس، مزن نو، ۱۹۶۰م). بزرگانی چون آلبرت شوایتسر، فرانسوا موریاک، ژاک کوکتو، ژنرال دوگل، سدار سنگر (شاعر نامدار و رئیس‌جمهور سابق سنگال) و بسیاری از استادان در دانشگاه سوربن شعر و نثر فرانسوی ایشان را ستوده‌اند. ایشان ترجمهٔ قرآن کریم را از سال ۱۳۴۶ آغاز کرده‌اند. و ابتدا ترجمهٔ ۲۲ سوره تحت عنوان *گلهایی از قرآن* انتشار دادند که مورد پسند صاحب‌نظران قرار گرفت و مقارن پیروزی انقلاب، ترجمهٔ کل قرآن مجید را

به پایان رساندند. آقای فولادوند آموختن عربی را در ایران نزد کسانی چون مرحوم تارا و فرامرزی و شیخ علی خوانساری آغازکرده و در اقامت بیش از ده‌ساله‌ای که در فرانسه داشته‌اند، با فضلای عربی‌دان و قرآن‌پژوهی چون رژی بلاشر ـ مترجم قرآن‌کریم ـ «پلا» و «کنت» و استادان مصری به نامهای انورلوقا و عبدالعظیم، کار و همکاری کرده‌اند و از «معهدالدراسات الاسلامیة» در پاریس، دیپلم عالی زبان‌شناسی عرب گرفته‌اند.

استاد فولادوند بی‌آنکه عجله‌ای برای انتشار ترجمهٔ خود داشته باشد، سالها و بارها آن را بازخوانی و با ترجمهٔ خوب فرانسوی و فارسی مقایسه و مقابله، و پیوسته حک و اصلاح و بازنویسی کرده‌اند تا سرانجام متن منقح را که باعث اعجاب آیت‌الله سیداحمد خوانساری، و آیت‌الله سیدمحمود طالقانی بوده است برای طبع و نشر به «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی» در قم واگذار می‌کنند. حجةالاسلام نصیرپور، مدیر بلندهمت و قرآن‌پژوه این مؤسسه، قدر این ترجمه را می‌شناسد ولی در عین حال نظر به کمال اهمیت و حساسیت ترجمهٔ متن مقدس قرآن مجید، با موافقت و نظر مترجم محترم، هیأتی از علما و فضلای قرآن‌پژوه حوزهٔ علمیهٔ قم را که با دارالقرآن آیت‌اللهالعظمی گلپایگانی هم همکاری علمی دارند، برای مقابله و ویرایش این ترجمه دعوت می‌کنند و ترجمه را به شیوهٔ آهسته و پیوسته با همکاری آن هیأت شش‌نفره به مدت ۳ سال با مراجعهٔ مداوم به منابع قرآن‌پژوهی و در درجهٔ اول تفاسیر معتبر و ترجمه‌های کهن فارسی ویرایش می‌کنند.

در نوروز ۱۳۷۲ حجةالاسلام نصیرپور از قم به تهران آمدند و نمونه‌ای از ترجمهٔ ویراسته و پیراسته را برای بازنگری نهایی برای بنده آوردند. بنده پس از خواندن چند صفحه از این ترجمه، از شیوایی و روشنی و سادگی و صلابت، و نیز صحت و دقت ترجمهٔ استاد فولادوند که به هفت آب ویرایش و تنقیح و تهذیب علمی، و نیز زبانی، شسته شده بود شاد و شگفت‌زده شدم، و به ایشان تبریک گفتم و اعلام‌کردم که این ترجمهٔ مهذب و متین نیاز به ویرایش مجدد یا نهایی من ندارد. ولی ایشان فرمودند که در مورد ترجمهٔ قرآن‌کریم هرقدر احتیاط و صرف وقت و هزینه شود، جای دوری نمی‌رود. لذا پذیرفتم و سورهٔ هود را به عنوان نمونه ویرایش کردم و به نظر ایشان رساندم و گفتم که بنده اصولاً با ویرایش سلیقه‌ای سر و کار ندارم. و فقط در مواردی که چیزی شبیه به افتادگی یا اشتباه یا نظایر آن ببینم، اصلاح می‌کنم به‌طوری که شاید در هر صفحه (و متن فارسی ترجمه بالغ بر هزار صفحه بود) یک یا دو و به‌ندرت سه کلمه یا یک دو عبارت را به دلایل علمی و موجه و غیرسلیقه‌ای تغییر می‌دهم. توافق شد و اکنون که این یادداشت معرفی

را می‌نویسم، ۳۰۰ صفحهٔ اول ترجمه ویراسته و حتی حروفچینی شده و امید می‌رود که با عون و عنایت الهی تا قبل از پایان سال جاری (۱۳۷۲) انتشار یابد و روشنی‌افزای دل و دیدهٔ صاحب‌نظران و دوستداران قرآن کریم و معارف اسلامی گردد.

ترجمهٔ استاد فولادوند ترجمه‌ای است به فارسی امروز، و سرراست و ساده و بدون «سبک»، یعنی فاقد گرایشهای خاص و افراطی است؛ یعنی نه فارسی‌گرایی مفرط دارد، و نه عربی‌گرایی و بسیار مفهوم است و نحو عبارات، پیچیده نیست. و از همه مهمتر، کمال مطابقه را با متن مقدس قرآن کریم دارد، به‌طوری که حتی تأکیدهایی را که در نثر و زبان عربی و نیز قرآن کریم، فراوان و در فارسی بسیار کمیاب است، به نحوی ظاهر کرده‌اند و تا آنجا که بنده مقابله کردم نه صیغهٔ غایبی را حاضر، نه حاضری را غایب، نه جمعی را مفرد و نه مفردی را جمع کرده‌اند. گفتنی است که این ترجمه در حدود ۲ـ۳ درصد افزوده‌های تفسیری دارد یعنی ظاهر کردن ضمیر و ظاهر کردن فی‌المثل جواب «لو» که محذوف باشد و نظایر آن، که آنها را به‌دقت در داخل علامت قلاب [ ] آورده‌اند.

بنده به عنوان ویراستار دست‌کم سه ترجمهٔ قرآن کریم که در حال حاضر خود نیز به ترجمهٔ این وحی‌نامهٔ عظیم الهی اشتغال و افتخار دارم، تاکنون ترجمه‌ای که تا این حد دقیق و در عین حال خوشخوان و غیرتحت‌اللفظی باشد ندیده‌ام. خداوند به استاد محمدمهدی فولادوند برای این کار سترگ خیر دوجهانی عنایت فرماید. اهتمام و احتیاط علمی ناشر فرهنگ‌پرور و بلندهمت و هیأت ویراستاران فاضل و فرزانهٔ این ترجمهٔ ارجمند نیز نزد خداوند و مسلمانان فارسی‌زبان سراسر جهان، مأجور و مشکور باد.

ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم عبدالمحمد آیتی

یکی از فرخنده‌ترین و مهمترین رویدادهای تاریخ یکهزار و سیصد سالهٔ ترجمه قرآن مجید به فارسی، ترجمهٔ شیوای استاد عبدالمحمد آیتی، مترجم نامدار معاصر، از آن است که نخست‌بار در سال ۱۳۶۷ شمسی انتشار یافت. و چاپ سوم آن با بازنگری و اصلاحات بسیار در سال ۱۳۷۱ از سوی انتشارات سروش منتشر گردیده است و از اقبال عام و خاص برخوردار است.

شاید کمتر قرآن‌پژوهی به اندازهٔ راقم این سطور با این ترجمه انس داشته باشد، و با آن کار کرده باشد. به این شرح که وقتی این ترجمه در مهر یا آبان ماه ۱۳۶۷ به لطف ناشر به دستم رسید با شور و اشتیاق بسیار به مطالعه و مقابلهٔ آن پرداختم. مطالعه و مقابله‌ای که به چندین ترجمه و تفسیر قرآن هم همزمان مراجعه می‌کردم و به مدت ۱۴ ماه تمام طول کشید. حاصل نقد و نظرم بالغ بر ۱۴۱ صفحه گردید که به جای انتشار آن، مصلحت آن دیدم که کل یادداشتها را در اختیار مترجم فاضل و فرزانه‌اش، دوست دانشورم جناب آقای عبدالمحمد آیتی قرار دهم. و قرار دادم. ایشان در بازنگری عمیق و سراسری ترجمهٔ خویش یادداشتهای انتقادی بنده و دو انتقاد کوتاه دیگر را که آقای علیرضا ذکاوتی قراگزلو در نشر *دانش* و آقای عبدالوهاب طالقانی در *کیهان اندیشه*، شمارهٔ ویژهٔ قرآن، نوشته بودند، مطمح نظر نکته‌سنج خویش قرار دادند. حاصل آنکه از میان ۸۸ نکته و یادداشت انتقادی اینجانب، ۶۱ نکته را پذیرفته و ۲۷ نکتهٔ انتقادی را نپذیرفته بودند. در فاصلهٔ پس از تقدیم آن یادداشتهای انتقادی به حضور جناب آیتی، مسائل دیگری نیز پیش آمد که به نحو مستقیم یا غیرمستقیم به ترجمهٔ ایشان ارتباط داشت. نخست اینکه نقد و نظری حاوی دو نکتهٔ انتقادی مهم دربارهٔ ترجمهٔ ایشان نوشتم که در کتاب *سیر بی‌سلوک* به طبع رساندم. آن دو نکتهٔ انتقادی یکی دربارهٔ علم الهی بود که به اعتقاد بنده تعابیری چون «یعلم الله»

یا «لیعلم الله» را نباید «خدا بداند» یا «تا خدا بداند» ترجمه کرد. چنانکه جناب آیتی آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ آل‌عمران راکه می‌فرماید: **ام حسبتم ان تدخلو الجنة و لما یعلم‌الله الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرین**، چنین ترجمه‌کرده بودند: «آیا می‌پندارید که به بهشت خواهید رفت و حال آنکه هنوز برای خدا معلوم نشده است که از میان شما چه کسانی جهاد می‌کنند و چه کسانی پایداری می‌ورزند؟» (ص ۶۹، ترجمهٔ آقای آیتی، چاپ اول). نظر بنده این بود که در این موارد، عبارت قرآنی راکه ناظر به علم الهی است، بسته به مورد، باید با تعابیری چون «تا خدا معلوم بدارد...» و نظایر آن به فارسی برگرداند. این انتقاد کلاً، جز در یک دو مورد که در آنها هم مشتقات علم بکار رفته بود، مورد قبول مترجم محترم قرار گرفت و ترجمهٔ عبارت پیشین را در چاپ سوم، به این‌صورت اصلاح فرمودند: «آیا می‌پندارید که به بهشت خواهید رفت و حال آنکه هنوز خدا معلوم نداشته است که از میان شما چه کسانی جهاد می‌کنند و چه کسانی پایداری می‌ورزند». یک دو مورد از همین مقوله هست که شاید سهواً اصلاح‌نشده باقی مانده است و به آنها در صفحات بعدی این نقد اشاره خواهیم‌کرد. نکتهٔ دوم در نقد راقم این سطور بر طبع اول ترجمهٔ استاد آیتی، عبارت بود از اشکالی در ترجمهٔ ایشان (و بسیاری از مترجمان دیگر) که موهم ترک وحی از سوی حضرت رسول (ص) است، به این شرح که آیهٔ ۱۲ سورهٔ هود: **فلعلک تارک بعض مایوحی الیک وضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کنز اوجاء معه ملک انّما انت نذیر والله علی کل شيٍ وکیل**، چنین ترجمه شده بود: «شاید که برخی از چیزهایی راکه بر تو وحی کرده‌ایم وا گذاشته‌ای و بدان دلتنگ شده باشی که می‌گویند: چرا گنجی بر او افکنده نمی‌شود؟ و چرا فرشته‌ای همراه او نمی‌آید؟ جز این نیست که تو بیم‌دهنده‌ای بیش نیستی و خداست که کارساز هر چیزی است» (ص ۲۲۳ ترجمه، طبع اول). بنده مشروحاً و مستنداً اشکال این ترجمه را نشان داده بودم و از قول زبان‌شناسان و قرآن‌پژوهان بزرگ قدیم چنین آورده بودم که در اینجا «لعلّ» به معنای «شاید» نیست، بلکه به معنای «مبادا» است، و نهایتاً ایشان در طبع سوم، ترجمهٔ این آیه را به این شکل اصلاح و رفع عیب کردند: «مبادا که برخی از چیزهایی راکه بر تو وحی کرده‌ایم واگذاری و بدان دلتنگ باشی که می‌گویند: چرا گنجی بر او افکنده نمی‌شود؟ و چرا فرشته‌ای همراه آن نمی‌آید؟ جز این نیست که تو بیم‌دهنده‌ای بیش نیستی و خداست که کارساز هر چیزی است».

اتفاق دیگری که پیش آمد و به نحو غیرمستقیم با این ترجمه ربط پیداکرد، این بود که راقم این سطور با استظهار به عنایت الهی در زمستان ۱۳۷۰ اقدام به ترجمهٔ همراه با توضیحات (در

پایان هر صفحه از) قرآن مجید کرد. و از این رهگذر درکار ترجمهٔ قرآن، و عیارسنجی ترجمه‌های قرآن، ژرفتر و مسؤولانه‌تر نگریست. در طی بیش از یک سال و نیم که از این ترجمه می‌گذرد و اکنون (مهرماه ۱۳۷۲) به ترجمهٔ جزء هفدهم رسیده‌ام، از دید دیگری به این ترجمه نگاه‌کرده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که برخلاف نتیجه‌گیری پیشینم، هنوز و سالها بلکه سالیان سال به ترجمه‌های تازه‌ای از قرآن کریم نیاز هست. و با آنکه ترجمهٔ آقای آیتی از تمامی ترجمه‌های یک قرن اخیر، شیواتر و زیباتر و حتی دقیق‌تر است، اما آن دقت آرمانی و صد در صد را فاقد است. عیار و درصد دقتش به برآورد من ۸۰ تا ۸۵ درصد، از صد در صد آرمانی است. دقت ترجمه‌های دیگر، به تقریب ــ و برای تقریب به ذهن ــ از این قرار است: از قدما دقت ترجمهٔ نوبت اول *کشف‌الأسرار* میبدی و ترجمهٔ مندرج در تفسیر ابوالفتوح رازی بین ۹۰ تا ۹۵ درصد است. دقت ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی که مستقل و همراه با تفسیر حسینی غالباً در شبه‌قارهٔ هند به طبع رسیده و به صورتِ زیرنویس قرآن است و لذا تحت‌اللفظی است، در حدود ۹۵ درصد است. دقت ترجمهٔ معزّی (آن هم تحت‌اللفظی است) ۹۰ درصد. دقت ترجمهٔ شادروان الهی قمشه‌ای (← نقد نگارندهٔ این سطور بر آن) بین ۵۰ تا ۶۰ درصد. دقت ترجمهٔ مرحوم ابوالقاسم پاینده در حدود ۸۰ درصد است (به شرط آنکه همهٔ نکته‌ها و غلطهایی که علامه فرزان بر آن گرفته است، ترتیب اثر داده شده و اصلاح شود). دقت ترجمهٔ شادروان زین‌العابدین رهنما ۸۵ درصد یا کمی بیشتر است. دقت ترجمهٔ آقای جلال‌الدین فارسی در حدود ۸۰ درصد (← نقد راقم این سطور بر آن). دقت ترجمهٔ آقای محمد خواجوی ۹۰ درصد (← نقد راقم این سطور بر آن). دقت ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی در حدود ۷۰ درصد است (← نقد راقم این سطور بر آن). دقت ترجمهٔ آقای محمدمهدی فولادوند بیش از ۹۵ درصد (← معرفی راقم سطور از آن). آری بنده تا به امروز ترجمه‌ای دقیق‌تر و خوشخوانتر از ترجمهٔ آقای فولادوند ــ که به ویرایش جمعی از فضلای قرآن‌پژوه دارالقرآن آیت‌الله گلپایگانی و حوزهٔ علمیهٔ قم و نیز راقم این سطور رسیده است ــ سراغ ندارم. در حال حاضر این ترجمه در دست طبع و نزدیک به انتشار است. میزان دقت ترجمهٔ خودم را با آنکه حدس می‌زنم، ولی عرفاً درست نیست که مطرح سازم. بسته به رأی و نظر خوانندگان و صاحب‌نظران و منتقدان آینده است.

باری در دنبالهٔ این نقد، سی چهل نکتهٔ انتقادی ریز و درشت راکه در طی بیش از چهار سال انس با ترجمهٔ جناب آیتی به آنها برخوردکرده‌ام، مطرح می‌سازد. این نیز گفتنی است که در میان مترجمان قرآن، سه تن مترجم حرفه‌ای بوده‌اند: ۱) ابوالقاسم پاینده که *مروج‌الذهب* و تاریخ

طبری را همراه با هشت ـ ده کتاب دیگر (و غالباً تاریخ) به فارسی بسیار شیوایی درآورده است. ۲) جناب آیتی (مترجم *تقویم‌البلدان* ابوالفدا، *غزلهای ابونواس*، *معلقات سبع*، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، *تاریخ دولت اسلامی در آندلس*، و از همه عظیم‌تر ترجمهٔ *تاریخ‌العبر* ابن خلدون در ۶ مجلد که خوشبختانه تماماً به طبع رسیده است. اخیراً هم ترجمهٔ زیبای استاد آیتی از *صحیفهٔ سجادیه* منتشر شده است). ۳) راقم این سطور (که بیش از ۱۲ کتاب ترجمه‌کرده است نظیر: *درد جاودانگی*، *علم و دین*، *عرفان و فلسفه*، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، *خدا در فلسفه*، *دین‌پژوهی*، جلد هشتم *تاریخ فلسفه‌ی* کاپلستون و کتابهای دیگر). ۴) فراموش نکنیم که جناب خواجوی هم چندین و چند اثر از صدرالمتألهین به فارسی ترجمه کرده‌اند. اما مترجمان دیگر قرآن در حد دیگران، مترجم و مترجم حرفه‌ای نبوده‌اند.

این را نیز بگویم که نقدنویسی اینجانب بر ترجمه‌های قرآن مجید، از رقابت و همچشمی نیست، بلکه از شدت ارادت به قرآن‌کریم و قرآن‌پژوهان است و هرگز از سر منافسه و آمیخته با جدل نیست. امیدوارم این ادعا، فقط ادعا نباشد و خوانندگان در این نقد و نقد ترجمه‌های قرآنی دیگر، آثار صدق آن را ملاحظه کنند زیرا با تلمیح به آن حکایت معروف، در این زمینه جواب دادن به غزلهای حافظ، به این آسانیها نیست، و باید جواب خدا را هم داد.

عمده‌ترین انتقادات اینجانب بر ترجمهٔ استاد آیتی همان ۶۱ موردی بوده است که قبول و اصلاح فرموده‌اند مواردی که ذیلاً مطرح می‌سازد، آن‌قدرها حائز اهمیت نیست، و هرگز از ارج و اعتبار ترجمهٔ مترجم موفق و سربلندی چون جناب آیتی نمی‌کاهد. آرزومندم که خوانندگان بین این نقدها و نقدهای جدلی که فقط سرشار از منافسه و مناقشه است فرق بگذارند و مترجم و مترجمان محترم نیز «نقد» را مکروه نشمارند. راقم این سطور به نقدهای غیرمغرضانه‌ای که گاه بر تألیفها یا ترجمه‌هایش نوشته می‌شود ارج می‌گذارد. چنان‌که در ذیل *حافظنامه* (چاپ پنجم، ۱۳۷۲) بیست فقره انتقاد را که جمعاً بالغ بر ۲۰۰ صفحه شده است، چاپ‌کرده است. به امید آنکه این بدعت به سنت بدل شود، و نقدنویسی، نه غبار خاطر نه بار خاطر، بلکه یار شاطر مؤلف و مترجم گردد. ان‌شاءالله.

۱) آیهٔ ۲۱۷ سورهٔ بقره (ص ۳۵)

عبارت قرآنی **...و صدّ عن سبیل‌الله و کفرٌ به والمسجدالحرام و اخراج اهله اکبر عندالله...** چنین ترجمه شده است: «... اما بازداشتن مردم از راه حق و کافر شدن به او و مسجدالحرام و

بیرون راندن مردمش از آنجا در نزد خداوند گناهی بزرگتر است...»

اشکال این ترجمه در این عبارت است: «کافر شدن به او و مسجدالحرام». مترجم محترم ضمیر مندرج در «به» را که در عبارت **کفرٌ به** آمده است، به مسجدالحرام هم عطف کرده‌اند. عبارتی را که ایشان در نظر داشته‌اند فی‌المثل نظیر «کفرٌ بالله» و «کفرٌ بالمسجدالحرام» بوده است. کفر به الله معنی دارد، ولی کفر به مسجدالحرام بسیار غریب است. اکثریت مفسران از جمله شیخ طوسی در *تبیان* (در یکی از اقوالش و نیز در معنایی که از آیه بدست می‌دهد) و زمخشری در *کشّاف* و طبرسی در *مجمع‌البیان* «المسجدالحرام» را عطف به «سبیل‌الله» می‌گیرند یعنی «صدٌّ عن...» را به مسجدالحرام هم ربط و تسرّی می‌دهند. اینکه بعضی از مفسران و نحویان گفته‌اند وقتی عطف «مسجدالحرام» بر «سبیل‌الله» جایز بود که جار یعنی «عن» تکرار شود ــ و بشود: و عن المسجدالحرام ــ بی وجه است. زیرا حذف جار به قرینه، در نظم و نثر عربی و نیز قرآن مجید سابقه دارد. ضمناً این اشکال رفع مشکل نمی‌کند. زیرا طبق منطق و قاعدهٔ قائلان به این سخن، در صورت عطف به «به» (در کفرٌ به) هم باید حرف جر «ب» تکرار می‌شد و فی‌المثل می‌فرمود: «وکفرٌ به و بالمسجدالحرام». ترجمهٔ تفسیر *کشف‌الأسرار* مطابق با ترجمهٔ جناب آیتی است، ولی مفسران بزرگ دیگر خلاف آن، و موافق با نظر پیشنهادی اینجانب رأی داده‌اند. ابوالفتوح رازی پس از بحث مفصل، ترتیب طبیعی و ایده‌آل عبارات آیه را چنین می‌داند: «پس نظم آیه چنین است که: یسئلونک عن الشهر الحرام ای قتال الشهر الحرام. قتل قتاله کبیر والصد عن سبیل‌الله و عن المسجدالحرام و الکفر به ای باللّٰه و اخراج اهله ای اهل المسجدالحرام اکبر عنداللّٰه. ای هذه الاشیاء باجمعها اکبر عنداللّٰه...». بعضی از مفسران و نحویان برای رفع استبعاد عطف مسجدالحرام به **صد عن سبیل‌الله**، به آیهٔ ۲۵ سورهٔ حج استشهاد کرده‌اند که این دو در حالت طبیعی و بسیار صریح به هم عطف شده‌اند: **ان الذین کفروا و یصدون عن سبیل‌اللّٰه و المسجدالحرام...**. گفتنی است که نظمی که شیخ طوسی به اجزاء و عبارت این آیه می‌دهد همانند نظم ابوالفتوح است که نقل کردیم. ملاحسین واعظ کاشفی هر دو معنی را یاد می‌کند: «... وکفر به مسجدالحرام یا منع مردم از طواف آن». ابن‌کثیر در تفسیرش **کفرٌبه** را راجع به خداوند یا سبیل‌الله می‌گیرد، ولی مسجدالحرام را معطوف به سبیل‌الله می‌داند. در تفسیر جلالین (تألیف جلال‌الدین محلی و جلال‌الدین سیوطی) **کفرٌبه** فقط کفر به الله، و مسجدالحرام معطوف به سبیل‌الله گرفته شده است و رأی تفسیر ابی‌السعود عمادی نیز مانند جلالین است. رأی اسماعیل حقی در تفسیر *روح‌البیان* هم همانند اینهاست. نظر شوکانی در *فتح‌القدیر* نیز

همین‌طور است. شادروان علامه طباطبایی می‌نویسد: «مراد از سبیل‌الله عبادت و نسک و علی‌الخصوص حج است و ظاهراً ضمیر «به» راجع به سبیل است... و مسجدالحرام عطف بر سبیل‌الله است. ای صدٌّ عن سبیل‌اللّٰه و عن المسجدالحرام».

می‌رسیم به ترجمه‌های معاصر که فقط موضع نیاز را از آنها نقل می‌کنیم. قمشه‌ای: «... ولی بازداشتن خلق از راه خدا وکفر به خدا و پایمال‌کردن حرمت حرم خدا...». پاینده: «... و بازداشتن از راه خدا و انکار اوست. و مسجد حرام و بیرون‌کردن مردمش نزد خدا مهمتر است». رهنما: «... بازداشتن از راه خدا و کفر به خدا (و بازداشتن) از مسجدالحرام...». آل‌آقا: «... و کفر به خداست و مردم را از زیارت کعبه بازمی‌دارد...».

۲) آیهٔ ۳۹ سورهٔ آل‌عمران (ص ۵۶)

در ترجمهٔ «حصور» که صفت یحیی (ع) است «بیزار از زنان» آمده است. نظر به معنای قدیمی کلمهٔ «بیزار» یعنی بری و برکنار، این ترجمه و معادل عیبی ندارد. ولی در فارسی امروزه، بیزار معنای نفور و متنفر می‌دهد و لذا بهتر است از معادلهای دیگر استفاده شود. *کشف‌الأسرار*: «نه‌خواهندهٔ (= ناخواهندهٔ) زنان»، *تفسیر نسفی*: «بازایستنده از زنان، با توانایی و قوت»، *تفسیر حسینی*: «بی‌رغبت به زنان، بازایستاده از زنان»، قمشه‌ای: «پارسا»، پاینده: «پارسا»، رهنما: «خوددار از شهوات»، آل‌آقا: «با هوی و هوس مخالف». «پرهیزنده از زنان» نیز معادل مناسبی به‌نظر می‌رسد.

۳) آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ آل‌عمران (ص ۶۷)

اذ همت طائفتان منکم ان تفشلا و الله ولیهما... چنین ترجمه شده است: «دو گروه از شما آهنگ آن کردند که در جنگ سستی ورزند و خدا یاورشان شد...». قسمت اخیر جمله، ایهام نامناسب دارد. چنین معنی می‌دهد که گویا خداوند در اینکه سستی بورزند یاورشان شده است. ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای هم همین کژتابی را دارد: «و آنگاه که دو طایفه از شما بددل و ترسناک و در اندیشهٔ فرار از جنگ بودند و خدا یار آنها بود». ترجمهٔ مرحوم پاینده هم همین‌طور: «آن دم که دو گروه از شما سر ترسیدن داشتند و خدا یارشان بود». اما ترجمهٔ رهنما از این نظر بی‌اشکال به نظر می‌رسد: «به یاد آر آن هنگامی را که دو گروه از شما بر آن شدند که بیم را بر خود راه دهند و حال آنکه خداوند یاور آن دو گروه بود (که پایدار بمانند)...».

۴) آیهٔ ۳ سورهٔ نساء (ص ۷۸)

... فان خفتم الّا تعدلوا فواحدة او ماملکت ایمانکم چنین ترجمه شده است: «اگر بیم آن دارید که به عدالت رفتار نکنید تنها یک زن بگیرید. یا هرچه مالک آن شوید». عبارت «یا هرچه مالک آن شوید» در ترجمهٔ **او ماملکت ایمانکم** اگرچه درست است اما رسا نیست. یعنی یا فقط یک زن بگیرید یا به کنیزتان اکتفا کنید. یا فی‌المثل: یا به کنیزی که مالک آن شده‌اید اکتفا کنید.

۵) آیهٔ ۳۲ سورهٔ مائده (ص ۱۱۴)

... ومن احیاها فکأنّما احیاالناس جمیعاً... چنین ترجمه شده است: «... و هرکس که به او حیات بخشد چون کسی است که همهٔ مردم را حیات بخشیده باشد». این ترجمه با عقل و نقل جور درنمی‌آید. مگر کسی ــ جز خداوند ــ می‌تواند به کسی حیات بخشد؟ مراد از «احیاها» یعنی «زنده بدارد»، «عفو کند»، «از مرگ برهاند» و نظایر آن است. ترجمهٔ نوبت اول *کشف‌الأسرار* همین ایراد را دارد: «و هرکه تنی زنده کند... همچنان بود که همهٔ مردمان را زنده‌کرده بود». ولی در نوبت دوم این ابهام و اشکال برطرف شده است: «... و هرکه تنی زنده کند یعنی او را از دست کشنده‌ای رها کند، یا از غرقی و حرقی و هدمی برهاند، یا از ضلالتی و کفری بازآرد، همچنان بود که همهٔ مردمان زنده‌کرده بود، یعنی مزد وی چندان باشد که همهٔ مردمان رهانیده باشد». *تفسیر حسینی*: «... و هرکه سبب بقای حیات کسی شود، به عفو از قصاص یا منع از قتل یا رهانید از مهالک... سپس همچنان باشد که سبب زندگی همهٔ مردمان شده باشد...». قمشه‌ای: «... و هرکه نفسی را حیات بخشد (از مرگ نجات دهد) مثل آن است که همهٔ مردم را حیات بخشیده...». پاینده: «... و هرکه کسی را زنده بدارد، چنانست که مردم را زنده داشته باشد». رهنما: «... و آنکه یک تن را زنده گذارد (از مرگ نجات دهد) گویی همهٔ مردم را زنده‌کرده باشد».

۶) آیهٔ ۷۰ سورهٔ مائده (ص ۱۲۰)

لقد اخذنا میثاق بنی‌اسرائیل و ارسلنا الیهم رسلا کلّما جاءهم رسولٌ بما لاتهوی انفسهم فریقاً کذبوا و فریقاً یقتلون چنین ترجمه شده است: «ما از بنی‌اسرائیل پیمان گرفتیم و پیامبرانی بر ایشان فرستادیم. هرگاه که پیامبری چیزی می‌گفت که با خواهش دلشان موافق نبود، گروهی را تکذیب می‌کردند و گروهی را می‌کشند». اشتباه این ترجمه در این است که توجه نشده است که «جاء» هرگاه همراه با «بـ» شود متعدی می‌گردد و **کلما جاءهم رسولٌ بما لاتهوی انفسهم** یعنی هر

بارکه پیامبری، چیزی خلاف دلخواه آنان، می‌آورد [چنین و چنان می‌کردند].

۷) آیهٔ ۸۴ سورهٔ مائده (ص ۱۲۳)

... و نطمع ان یدخلنا ربنا مع‌القوم الصالحین. ترجمهٔ این بخش از این آیه، با توجه به حرف نفی که در صدر همین آیه وارد شده، چنین است: «و طمع نورزیم در اینکه پروردگار ما، ما را در شمار صالحان آورد». بحث بر سر کلمهٔ «نطمع» یعنی معنای طمع است. مرحوم پاینده هم همین‌طور ترجمه‌کرده است. مرحوم رهنما و آل‌آقا هم «طمع داریم» ترجمه‌کرده‌اند. غافل از آنکه «طمع ورزیدن» در عرف قدیم و جدید فارسی، فحوای منفی و مذموم دارد. در قرآن مجید، طمع به معنای منفی هم آمده است (از جمله، احزاب، ۳۲، مدثر، ۱۵) ولی در اینجا معنای آن مثبت است و مرحوم قمشه‌ای آن را به‌درستی به «امید داشتن» ترجمه‌کرده است. به این آیه دقت فرمایید: **انا نطمع ان یغفرلنا ربنا خطایانا** (شعراء، ۵۱). در اینجا (صفحهٔ ۳۷۰ ترجمهٔ استاد آیتی) این اشکال پیش نیامده: «ما امید می‌داریم که پروردگارمان خطاهای ما را ببخشد». و شادروان قمشه‌ای ترجمه‌کرده است: «و از خدا امید آن داریم... از گناهان مادرگذرد». حاصل آنکه طمع در قرآن‌کریم، دو معنا یا فحوای مثبت و منفی دارد. معنای منفی آن ــ که با آن در این بحث کاری نداریم ــ در فارسی رایج است و بوده است. اما معنای دوم آن امید است. چنانکه در آیهٔ دیگر طمع در برابر خوف قرارگرفته است و بخوبی نشان می‌دهد که مراد از آن امید است: **وادعوه خوفاً و طمعاً** (اعراف، ۵۶). و این عبارت قرآنی اخیر را خود استاد آیتی چنین ترجمه‌کرده‌اند: «و خدا را از روی بیم و امید بخوانید» (ص ۱۵۸)، که درست و بی‌اشکال است.

۸) آیهٔ ۱۳ سورهٔ انعام (ص ۱۳۰)

و له ما سکن فی‌اللیل والنهار... چنین ترجمه شده است: «از آن اوست هرچه در شب و روز جای دارد». این ترجمه خالی از اشکال نیست. زیرا «شب و روز» ظرف زمان است، و «جای دارد» فحوای مکانی دارد. میبدی: «و او راست هر هستی که می‌آرام گیرد درشب و روز». ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: «و او راست آنچه بیارامد و جنبد اندر شب و روز». ابوالفتوح رازی: «و مر او راست آنچه آرام دارد در شب و روز». نسفی: «و مر وی راست هرچه آرام‌گیرنده است در شبها و روزها». ملاحسین کاشفی: «و مر خدای راست آنچه آرام دارد در شب و روز». قمشه‌ای: «هرچه در شب و روز آرامش یافته، همه ملک خداست». پاینده: «هرچه در شب و روز قرار گرفته از اوست».

رهنما: «و او راست آنچه در شب آرام گیرد و روز (بکوشد)». آل‌آقا: «و هرچه در شب و روز آرام گرفته (و جای گزیده) از آن اوست».

۹) آیهٔ ۹۶ سورهٔ انعام (ص ۱۴۱)

در ترجمهٔ **فالق‌الاصباح** آمده است: «شکوفندهٔ صبحگاهان». میبدی: «شکافندهٔ روز است از شب». ابوالفتوح رازی: «شکافندهٔ صبح». نسفی: «وی است دمانندهٔ سفیده‌دم (سپیده‌دم)». واعظ کاشفی: «شکافندهٔ عمود صبح». قمشه‌ای: «شکافندهٔ پردهٔ صبحگاهان». پاینده: «شکافندهٔ صبحدم». رهنما: «(اوست) شکافندهٔ صبح». آل‌آقا: «شکافندهٔ صبح». می‌توان پذیرفت و فرهنگهای لغت هم راه می‌دهند که شکوفنده به معنای شکافنده باشد. گو اینکه بعضی از آنها شکوفتن را برابر با شکفتن می‌گیرند که لازم است، برخلاف شکافتن که متعدی است. مانند فالق که متعدی است. قطع نظر از این اشکال، مسلم است که شکوفنده نامأنوس‌تر و کم‌رواج‌تر از شکافندهٔ صبح، و نیز دیریاب است. لذا علت ترجیح آن بر شکافنده معلوم نیست.

۱۰) آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ انعام (ص ۱۴۴)

او من کان میتاً فاحییناه... چنین ترجمه شده است: «آیا آن کس که مرده بود و ما زنده‌اش ساختیم...». به اجماع مفسران و مترجمان مراد از میت در اینجا مردهٔ بیجان واقعی نیست، بلکه «مرده‌دل» است.

۱۱) آیهٔ ۲ سورهٔ اعراف (ص ۱۵۲)

ولا تتبعوا من دونه اولیاء چنین ترجمه شده است: «و سوای او از خدایان دیگر متابعت مکنید». قطع نظر از قول تفاسیر و ترجمه‌های دیگر، این ترجمه فی‌نفسه اشکال دارد. از این ترجمه چنین برمی‌آید که خدایان دیگر هم وجود دارند، یا قرآن قائل به آنهاست، و در اینجا، نهی می‌کند که از آنها متابعت نکنید. حال آنکه موضوعاً و در نفس‌الامر و در منطق قرآن مجید، وجود خدای دیگر یا خدایان دیگر منتفی است. میبدی: «و پس رو مبید (= مباشید) فرود از او هیچ معبودان و یاران و دوستان باطل را». ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: «و مکنی متابعت از دون خدای بتان را». تفسیر نسفی: «و جز او را معبود مگیریت». تفسیر حسینی: «و پیروی مکنید بجز کتاب خدا، دوستان را. مراد اصنام‌اند که کفار، ایشان را دوست می‌گرفتند یا شیاطین الانس والجن که خلق را در گمراهی

می‌افکنند». قمشه‌ای: «پیرو دستورهای غیر از او نباشید و جز خدا را به دوستی مگیرید». پاینده: «و جز آن پیرو دوستان مشوید». رهنما: «و جز او از اولیاء دیگر پیروی مکنید». آل‌آقا: «و جز او، اولیای دیگری را پیروی مکنید». ترجمهٔ راقم این سطور: «و جز او هیچ معبودی مگیرید».

۱۲) آیهٔ ۳۳ سورهٔ اعراف (ص ۱۵۵)

عبارت قرآنی **مالم یُنَزِّلْ به سلطاناً** چنین ترجمه شده است: «که هیچ دلیلی بر وجود آن نازل نشده است». به نظر می‌رسد که مترجم محترم **مالم یُنَزَّل** را به صیغهٔ مجهول خوانده‌اند که چنین ترجمه کرده‌اند. اما فاعل تنزیل، در این آیه و عبارت خداوند است (قس آیهٔ ۷۱ سورهٔ اعراف).

۱۳) آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف (ص ۱۵۸)

عبارت قرآنی معروف و مکرر **ثم استوی علی العرش** چنین ترجمه شده است: «پس به عرش پرداخت». شاید «استوا» با «الی» مانند **ثم استوی الی السماء** (بقره، ۲۹، فصلت، ۱۱) چنین معنایی بدهد. چنانکه خود جناب آیتی، اولی را چنین ترجمه‌کرده‌اند: «آنگاه به آسمان پرداخت» (ص ۶) و دومی را هم به این‌صورت: «سپس به آسمان پرداخت» (ص ۴۷۸). حال آنکه در اینجا «استوی» با «علی» به‌کار رفته است. عبارت **ثم استوی علی العرش** کراراً در قرآن بکار رفته است. از جمله آیهٔ سوم سورهٔ یونس و آیهٔ دوم سورهٔ رعد که هر دو را به همان صورت (یعنی به عرش پرداخت) ترجمه کرده‌اند. اما ترجمهٔ **الرحمن علی العرش استوی** (طه، ۵) را چنین آورده‌اند: «خدای رحمان بر عرش استیلا دارد»، که بی‌شبهه این ترجمهٔ درستی است و شبههٔ جسم‌انگاری خداوند را هم دربرندارد. اما باز در ترجمهٔ **ثم استوی علی العرش** در آیهٔ ۵۹ سورهٔ فرقان آورده‌اند: «آنگاه به عرش پرداخت». همچنین ترجمهٔ این عبارت در آیهٔ چهارم سورهٔ سجده همین‌طور است. همچنین ترجمهٔ این عبارت در آیهٔ چهارم سورهٔ حدید. و همهٔ این موارد جز همان یک مورد که اشاره‌کردیم نادرست است.

۱۴) آیهٔ ۶۶ سورهٔ انفال (ص ۱۸۶)

الآن خفّف اللّٰه عنکم و علم ان یکون فیکم ضعفاً چنین ترجمه شده است: «اکنون خدا بار از دوشتان برداشت و از ناتوانیتان آگاه شد». دربارهٔ اشکال کلی ترجمهٔ مشتقات مختلف «علم» ــ آنجا که مراد از آن علم الهی است ــ در آغاز این نقد بحث‌کرده‌ایم. مرحوم پاینده به جای «آگاه

شد»، «معلوم کرد» ترجمه کرده است. ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق علم را به جای ماضی، مضارع ترجمه کرده است. یعنی به جای «دانست»، «می‌داند» آورده است. و هر دوی این تمهیدها برای رفع اشکال ترجمه کافی است.

۱۵) آیهٔ ۸ سورهٔ توبه (ص ۱۸۹)

عبارت قرآنی **و اکثرهم فاسقون** چنین ترجمه شده است: «و بیشترین عصیانگرانند». حال آنکه فی‌المثل باید چنین ترجمه می‌شد که بیشترین آنها (یا بیشترینهٔ آنها) نافرمانند، یا عصیانگرند. گفتنی است که بیشرینه یک تعبیر کهن است و کراراً در تفسیر ابوالفتوح (قرن ششم) به کار رفته است. مانند «بهینه» که آن هم در عصر جدید رایج شده، و هم در تفسیر میبدی و هم در تفسیر ابوالفتوح دیده می‌شود.

۱۶) آیهٔ ۱۷ سورهٔ توبه (ص ۱۹۰)

ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجدالله شاهدین علی انفسهم بالکفر چنین ترجمه شده است: «مشرکان را نرسد که در حالی که به کفر خود اقرار می‌کنند، مسجدهای خدا را عمارت کنند». از این ترجمه چنین برمی‌آید که مشرکان علناً در حالی که دارند به کفر خود اقرار می‌کنند، می‌خواهند به عمارت (تأسیس، تعمیر، تولیت، ترویج) مساجد بپردازند. حال آنکه مشرکان این‌قدر نامعقول اقدام نمی‌کنند و اگر هم از روی نفاق بخواهند به عمارت (به هر چهار معنا) مساجد بپردازند لااقل این رفتار خود راکنار می‌گذارند، یعنی اقرار آشکار نمی‌کنند و در حال اقرار دست به این کار نمی‌زنند. اشکال دیگری که این ترجمه دارد این است که موهم این شبهه هم هست که اگر در حال اقرار به کفر خود نباشند، صلاحیت عمارت مساجد را دارند، حال آنکه فی‌الواقع و در هیچ حال ندارند. حاق معنای آیه این است که مشرکان را نرسد که به عمارت و آبادگری مساجد، علی‌الخصوص مسجدالحرام، بپردازند، چه تاکنون عملاً کفر خود را اثبات و آشکارکرده‌اند. بحث باریکتری هم می‌توان‌کرد که البته از قلمرو ترجمه وارد تفسیر خواهیم شد، و آن اینکه به احتمال قریب به یقین این مشرکان یا منافقان اقرار زبانی به کفر خود نکرده‌اند، بلکه مجموع کار وکردار و عملکردشان است که شهادت به کفر آنان می‌دهد. ترجمه‌ها و نیز تفسیرهای فارسی مبنای مقایسه در این نقد، هیچ‌کدام حق معنای این آیه را چنانکه باید و شاید ادا نکرده‌اند.

۱۷) آیهٔ ۳۹ سورهٔ توبه (ص ۱۹۴)

عبارت قرآنی **الا تنفروا یعذبکم عذاباً الیماً** چنین ترجمه شده است: «اگر به جنگ بسیج نشوید خدا شما را به شکنجه‌ای دردناک عذاب می‌کند». یعنی عذاب را به «شکنجه» ترجمه‌کرده‌اند. این معادل در ترجمهٔ جناب آیتی چندان سابقه ندارد و یک بار هم در ترجمهٔ آیهٔ ۶۱ همین سوره (ص ۱۹۷) به‌کار رفته است. باید گفت قبول داریم که در قدیم و در ترجمهٔ قدما، حتی تا ترجمهٔ مرحوم معزّی، شکنجه، معادل خوب و رسایی برای عذاب باشد، اما در عصر جدید، که شکنجه بار معنایی تازه به خود گرفته و بر عذاب و تعذیب ناروا و غیرانسانی و غیراخلاقی و غیرقانونی زندانیان و اسرای جنگی و مخصوصاً زندانیان سیاسی اعمال می‌شود و با عملکرد خشن سازمانهای جاسوسی و ضدجاسوسی تداعی می‌گردد، درست نیست که عذاب را شکنجه ترجمه کنیم. بعضی از مترجمان دیگر قرآن در عصر جدید از شدت علاقه به فارسی‌نویسی و فارسی‌گرایی، در ترجمهٔ خود از قرآن کریم، دانسته یا نادانسته همواره در برابر عذاب، معادل شکنجه را بکار برده‌اند (مثل جناب ابوالقاسم امامی) که به دلایل پیشگفته، و به دلیل ایجاد ایهام و تداعی ناخواسته و نامطلوب، کاربرد آن روا نیست.

۱۸) آیهٔ ۵۸ سورهٔ توبه (ص ۱۹۷)

عبارت قرآنی **و منهم من یلمزک فی‌الصدقات** چنین ترجمه شده است: «بعضی از ایشان، تو را در تقسیم صدقات به بیداد متهم می‌کنند». ایراد این ترجمه این است که «لمز» یعنی طعن زدن و عیب گرفتن، و نه «به بیداد متهم‌کردن». قابل توجه است که در همین سوره، در ترجمهٔ عبارت قرآنی **الذین یلمزون المطّوعین من المؤمنین فی‌الصدقات** (توبه، ۷۹) خود جناب آیتی چنین آورده‌اند: «کسانی راکه بر مؤمنانی که به رغبت صدقه می‌دهند،... عیب می‌گیرند».

۱۹) آیهٔ ۶۰ سورهٔ توبه (ص ۱۹۷)

اصطلاح قرآنی **المؤلّفة قلوبهم** که عرفاً و درکتب فقهی مؤلفةالقلوب هم گفته می‌شود، با توجه به حرف «ل» که در «للفقراء» هست و به **المؤلّفة قلوبهم** هم برمی‌گردد، چنین ترجمه شده است و «و نیز برای بدست آوردن دل مخالفان» سخن در مصارف زکات است. مؤلفة القلوب، شامل بعضی از مخالفان می‌شود، ولی در فقه اسلامی، معنا و مصداق آن وسیعتر است و به بعضی خودیها و غیرمخالفان هم اطلاق می‌گردد. پس بهتر است **المؤلّفة قلوبهم** به‌سادگی و به‌درستی به «دلجویی‌شدگان» یا «استمالت‌شدگان» ترجمه‌گردد.

۲۰) آیات ۸۱ تا ۸۶ توبه (ص ۲۰۱) (نیز توبه، ۴۶ و ۴۷ و جاهای دیگر)

در این ترجمه غالباً به جای جهاد، جنگ به‌کار رفته است. حال آنکه جهاد و مجاهد، کلمات قرآنی‌ای هستند که در عربی و فارسی جدید هم با همان معنا به‌کار می‌رود. اگر کلمهٔ جنگ در برابر قتال یا حرب ــ که هر دو در قرآن به‌کار رفته‌اند، و البته باید اذعان‌کرد که مترادف جهادند ــ به‌کار رود مناسب‌تر است. ولی جهاد با آن بار فقهی و فرهنگی و دینی که یافته است بهترست در ترجمه به همان صورت بیابد. توضیح بیشتر آنکه حضرت رسول(ص) هرگز به جنگ به معنای تاریخی ـ سیاسی و دنیوی و عرفی کلمه نپرداخته‌اند، و نبردهای مقدس ایشان، چه هجومی چه دفاعی، چه غزوه چه سریه، همه فرعی از فروع هشتگانهٔ عبادی و واجب اسلامی است. حاصل آنکه برای فاصله گرفتن از مستشرقانی که جهادهای حضرت پیامبر(ص) را «جنگ» می‌دانسته یا می‌نامیده‌اند، و نیز کسانی که جنگ را تنها عامل موفقیت و گسترش اسلام شمرده‌اند، و هنوز هم می‌شمارند، بهترست در ترجمهٔ قرآن مجید در برابر کلمهٔ جهاد، یا آنجا که به ضمیر و اشاره از جهاد سخن می‌رود همان کلمه جهاد را به‌کار ببریم.

۲۱) آیهٔ ۳۶ سورهٔ نحل (ص ۲۷۲)

در ترجمهٔ **واجتنبوا الطاغوت** آورده‌اند: «و از بت، دوری جویید». چنانکه اغلب قرآن‌پژوهان و فرهنگ‌نویسان عربی‌نویس یادکرده‌اند، طاغوت اعم از بت است. یعنی هر بتی طاغوت است، ولی هر طاغوتی بت نیست. و طاغوت به هر معبود ناحقی که به جای خداوند پرستیده شود اطلاق می‌گردد. و خود جناب آیتی در مشهورترین جایی که «طاغوت» در قرآن مجید به‌کار رفته است، یعنی آیهٔ اخیر یا منضم به آیةالکرسی (بقره، آیهٔ ۲۵۶) آن را عیناً «طاغوت» آورده‌اند، و به بت ترجمه نکرده‌اند. حفظ یکدستی در ترجمه، لااقل در مورد اصطلاحات و تعابیر، برجسته‌ای چون **ثم استوی علی‌العرش**، و کلمهٔ مهم عذاب، و همین طاغوت و امثال اینها واجب است.

۲۲) آیهٔ ۵۸ و ۵۹ سورهٔ نحل (ص ۲۷۴)

و اذا بُشّر احدهم بالانثی ظل وجهه مسوداً و هوکظیم؛ یتواری من القوم من سوء ما بُشّر به ایمسکه علی هون ام یدسه فی‌التراب الاساء مایحکمون چنین ترجمه شده است: «و چون به یکیشان مژدهٔ دختر دهند، سیه‌روی شود و خشمگین گردد؛ از شرم این مـژده، از مـردم پـنهان می‌شود. آیا با خواری نگاهش دارد یا در خاک نهانش کند؟ آگاه باشید که بد داوری می‌کنند». در

اینجا استاد آیتی مرتکب یک اشتباه یا غلط مشهور که در سراسر تاریخ یکهزار و یکصد سالهٔ ترجمهٔ قرآن مجید به زبان فارسی مطّرداً تکرار شده است، شده‌اند و آن این است که تبشیر (در «بُشّر» و «بُشّر به») را مژده دادن ترجمه کرده‌اند. راقم این سطور برای نخستین بار به این اشتباه پی برده و آن را به مدارک نسبتاً کافی به نحوی روشن و مبرهن عرضه داشته است و به این نتیجه رسیده است که تبشیر در قرآن کریم و مکاتیب رسول‌اللّٰه (ص) و خلفای راشدین از آثار صدر اول اسلامی گرفته تاکنون و حتی در عربی امروز، دو معنا دارد: الف) مژده دادن در مواردی که به‌واقع مژده‌ای در میان باشد و ب) آگاهانیدن یا خبر دادن، در مواردی که فقط اطلاع رساندن مطرح است (درست مانند همین آیهٔ مورد بحث)، نه مژده. پیداست که چون به عرب جاهلی تاریک‌اندیش خبر دهند که همسرت دختر زاییده است، برای او مژده‌ای تلقی نمی‌شود، بلکه مصیبتی است (برای تفصیل بیشتر در این باب ← مقالهٔ «فهم قرآن با قرآن» در کتاب حاضر، نوشتهٔ راقم این سطور).

۲۳) آیهٔ ۸۵ سورهٔ نحل (ص ۲۷۷)

آیهٔ **و اذا راءالذین ظلموا العذاب فلایخفف عنهم و لاهم ینظرون** چنین ترجمه شده است: «و ستمگران عذاب را بنگرند، عذابی که هیچ تخفیف نیابد و هیچ مهلتشان ندهند». این از تعبیرهای شایع قرآن مجید است که چون قیامت قائم شود و حقایق اخروی از جمله حشر و نشر و بهشت و دوزخ آشکار گردد، پشیمانی گناهکاران یا مشرکان سودی ندارد، و هرقدر هم آرزوی بازگشت به دنیا داشته باشند، یا قول بدهند و ادعا کنند که از آن پس، عمل صالح خواهند کرد، از آنان پذیرفته نیست. معلوم نیست چرا مترجم محترم «اذا» در اول آیه را که نقش اساسی در معنی دارد حذف کرده‌اند و تصور فرموده‌اند از آن «اذا»های مربوط به داستان‌سرایی قرآن کریم است، که بعضی از مترجمان در ترجمه حذفش می‌کنند. به هر حال ترجمهٔ درست این آیه به عقل قاصر بنده از این قرار است: «و چون ستم‌پیشگان (مشرک) عذاب را بنگرند، آنگاه نه (عذابشان) سبک گردد، و نه مهلت داده شوند».

۲۴) آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ نحل (ص ۲۷۹)

آیهٔ **واذا بدلنا آیة مکان آیة واللّٰه اعلم بما ینزّل، قالوا انما انت مفتر، بل اکثرهم لایعلمون** چنین ترجمه شده است: «چون آیه‌ای را جانشین آیهٔ دیگر کنیم، خدا بهتر می‌داند که چه چیز نازل کند.

گفتند که تو دروغ می‌بافی، نه، بیشترینشان نادانند». در این ترجمه به معترضه بودن عبارت قرآنی **والله اعلم بما ینزل** توجه نشده است. ترجمهٔ درست این آیه به نظر راقم این سطور چنین است: «و چون آیه‌ای را بجای آیهٔ دیگر آوریم ــ و خداوند به آنچه نازل کرده است، آگاهتر است ــ گویند تو فقط افترازنی، چنین نیست، بلکه بیشترینه‌شان درنمی‌یابند».

۲۵) آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ نحل (ص ۲۸۱)

عبارت قرآنی مشهوری که معرکهٔ آراء مفسران و علمای بلاغت است یعنی **فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف بما کانوا یصنعون** چنین ترجمه شده است: «و خدا به کیفر اعمالشان به گرسنگی و وحشت مبتلایشان ساخت». این ترجمه نارساست. استعارهٔ «اذاقهٔ لباس جوع» حتی در عربی با آنکه بسیار بدیع و هنری شمرده می‌شود، غریب و شگرف است و تعبیر و تفسیر آن دشوار است، تا چه رسد به ترجمهٔ آن. ترجمهٔ راقم این سطور از این عبارت قرآنی چنین است: «و سپس خداوند به کیفر کار و کردارشان بلای فراگیر گرسنگی و ناامنی را به آنان چشانید».

۲۶) آیهٔ ۳۸ سورهٔ اسراء (ص ۲۸۶)

آیهٔ **کل ذلک کان سیئهُ عند ربک مکروهاً** چنین ترجمه شده است: «همهٔ این کارها ناپسند است و پروردگار تو آنها را ناخوش دارد». یک جملهٔ قرآنی را بی‌جهت به دو جمله ترجمه کرده‌اند. احتمال دارد که مترجم محترم «سَیِّئُهُ» و «سَیِّئَة» (به صیغهٔ مؤنث و منوَّن) خوانده باشند. در هر حال این آیه، آیه‌ای دشوار است و مفسران دربارهٔ آن به‌تفصیل بحث کرده‌اند. ترجمهٔ راقم این سطور از این آیه چنین است: «همهٔ اینها نابسامانی‌هایش نزد پروردگارت ناپسند است».

۲۷) آیهٔ ۵۸ سورهٔ اسراء (ص ۲۸۸)

عبارت قرآنی: **و ان من قریه الا نحن مهلکوها قبل یوم‌القیامة او معذّبوها عذاباً شدیداً** چنین ترجمه شده است: «هیچ قریه‌ای نباشد مگر اینکه پیش از فرارسیدن روز قیامت هلاکش می‌کنیم یا به عذابی سخت گرفتارش می‌سازیم». اشکال این ترجمه در این است که قریه را نباید به قریه ترجمه کنند. در عرف قرآن کریم غالباً قریه به معنای شهر است. چنانکه ام‌القری (= مکه) نیز درست برابر با متروپولیس است (مترو = مادر = ام. پولیس = شهر = قریه / قری). اینکه عرض شد، مورد عنایت مترجم فاضلی چون استاد آیتی هم بوده است. چنانکه در پانویسی که مربوط به آیهٔ ۵۸ سورهٔ بقره است (ص ۱۰) مرقوم داشته‌اند: «قریه در قرآن به معنی شهر است». اما

معلوم نیست چرا در سراسر ترجمهٔ شیوای خود در برابر «قریه»، همواره «دِه» گذاشته‌اند، حال آنکه طبق فرمودهٔ خودشان باید می‌گذاشتند شهر. داستان به همین‌جا خاتمه نمی‌یابد. در سورهٔ کهف در داستان موسی و عبدصالح (=خضر) در آیهٔ ۷۷ آمده است: **فانطلقا حتی اذا اتیا اهل قریة**، که مترجم محترم آورده‌اند: «پس برفتند تا به دهی رسیدند». سپس خضر، دیواری را که مشرف به فروریختن بود تعمیرکرد و موسی حیران شد. تا سپس که هنگام جدایی آن دو فرارسید و خضر تأویل یکایک کارهای ظاهراً غریبش را برای موسی که تا پایان تاب نیاورده و در امتحان شکست خورده بود، بیان می‌دارد و به این قریه که می‌رسد، حق‌تعالی از قول او می‌فرماید: **واماالجدار فکان لغلامین یتیمین فی‌المدینة** (کهف، ۸۲) و استاد آیتی چنین ترجمه کرده‌اند: «اما دیوار از آن دو پسر یتیم از مردم این شهر بود». پس با دقت ریاضی‌وار معلوم و مسلم می‌شود که در همه جا و مخصوصاً در اینجا «قریه» را باید «شهر» ترجمه می‌فرمودند.

۲۸) آیهٔ ۸۹ سورهٔ اسراء (ص ۲۹۲)

فابی اکثر النّاس الّا کفوراً چنین ترجمه شده است: «بیشتر مردم جز ناسپاسی هیچ‌کاری نکردند». و شبیه همین تعبیر قرآنی در چند آیه بعدتر، یعنی آیهٔ ۹۹ همین سوره: **فابی الظّالمون الا کفوراً** چنین ترجمه شده است: «اما ظالمان جز انکار نکنند». یعنی در عبارت اول به «کفور» (یعنی ناسپاسی وکفران) اهمیت داده شده است، و در آیهٔ دوم به ابی (ابا و انکار). حال آنکه در ترجمهٔ هر دو آیه باید به هر دو عنصر توجه شود: اکثر مردم یا ظالمان، جز از روی ناسپاسی به انکار برنخاستند. و نظایر آن.

۲۹) آیهٔ ۱۲ سورهٔ کهف (ص ۲۹۵)

آیهٔ **ثم بعثناهم لنعلم ای الحزبین احصی لما لبثوا امداً** چنین ترجمه شده است: «سپس بیدارشان‌کردیم تا *بدانیم* کدام‌یک از آن دو گروه حساب مدت آرمیدنشان را داشته‌اند». باز هم در اشاره به علم الهی در ترجمهٔ «لنعلم»، «تا بدانیم» آورده‌اند که درست نیست. درست آن «تا معلوم بداریم» است.

۳۰) آیهٔ ۱۶ سورهٔ کهف (ص ۲۹۶)

عبارت قرآنی **و اذا اعتزلتموهم و مایعبدون الاالله فأوا الی الکهف** چنین ترجمه شده است: «اگر از قوم خود کناره جسته‌اید و جز خدای یکتا، خدای دیگری را نمی‌پرستید به غار پناه برید». این

ترجمه به کلی اشتباه است، زیرا توجه نشده است که عبارت **و ما یعبدون الاالله** هم مفعول است و عطف به «هُم» در **واعتزلتموهم** است. ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «و چون از ایشان و آنچه جز خداوند می‌پرستند، کناره گرفتید، در آن غار جای گیرید». قابل توجه است که شبیه به همین عبارات قرآنی را در آیات ۴۸ و ۴۹ سورهٔ مریم درست ترجمه کرده‌اند.

۳۱) آیهٔ ۴۳ سورهٔ کهف (ص ۲۹۹)

آیهٔ **ولم تکن له فئَة ینصرونه من دون‌الله و ماکان منتصراً** چنین ترجمه شده است: «جز خدا گروهی که به یاریش برخیزند نبود و خود قدرت نداشت». **من دون‌الله** درست ترجمه نشده است و ترجمهٔ مذکور چنین معنی می‌دهد که فقط خداوند بود که ممکن بود به یاریش برخیزد. حال آنکه سخن از فردی کافر و کافرنعمت است. یعنی گروهی یا اعوان و انصاری نداشت که در برابر خدا به یاریش برخیزند. به تجربه دیده‌ام که اغلب مترجمان همین عبارت سادهٔ **من دون‌الله** را نادرست ترجمه می‌کنند.

۳۲) آیهٔ ۵۱ سورهٔ کهف (ص ۳۰۰)

ما اشهدتم خلق السموات و الارض ولاخلق انفسهم و ما کنت متّخذ المضلین عضداً چنین ترجمه شده است: «آنگاه که آسمانها و زمین و خودشان را می‌آفریدم، از آنها یاری نخواستم، زیرا من گمراه کنندگان را به یاری نمی‌گیرم». معنای صدر آیه این است که هنگام خلق آسمانها و زمین و انسان، شما (یعنی ابلیس و شیاطین دیگر) حضور نداشتید، تا چه رسد به شرکت و یاری دادن به خداوند. *کشف‌الأسرار*، نوبت اول: «حاضر نکردم من ایشان را که آسمان را می‌آفریدم و نه آنگه که زمین می‌آفریدم و نه آنگه که ایشان را می‌آفریدم و هرگز بیراه کنندگان را یارگیرنده نبودم». *تفسیر نسفی*: «حاضر نکردم اینها را به آفریدن آسمانها و زمینها را، تا از ایشان معونتی بود یا با ایشان مشورتی بود. و نه نیز به آفریدن تنهاشان و نه‌ام من گیرنده مر گمراه کنندگان را یاری‌دهندگان». تفسیر حسینی: «حاضر نگردانیدم شیطان و اولاد او را به وقت آفرینش آسمان و زمین تا با ایشان مشاورت کنم، یا مددکاری طلبم و نه به وقت آفرینش نفسهای ایشان... و نیستم من فراگیرنده گمراه کنندگان را که ابلیس و ذرّیت اویند یاران و مددکاران. یعنی من در خالقیت بی‌نیازم از یار مددکار». قمشه‌ای: «من در وقت آفرینش آسمان و زمین و یا خلقت خود این مردم، آنها را حاضر و گواه نساختم و کمک از کسی نخواستم و هرگز گمراهان را به مددکاری نگرفتم».

پاینده: «آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را که من گمراه‌کنندگان را به کمک نمی‌گیرم». رهنما: «من آن‌ها را حاضر نکردم روز آفرینش آسمانها و زمین، نه (هنگام) آفرینش خودشان، و من گمراه‌کنندگان را مددکار نمی‌گیرم». آل‌آقا: «آنان را بر آفرینش آسمانها و زمین و بر خلقت خودشان گواه نگرفتم (و در آن هنگام حاضر نکردم) و من گمراه‌کنندگان را یار (و یاور خویش) نگرفته‌ام».

۳۳) آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ کهف (ص ۳۰۵)

آیهٔ **الذین کانت اعینهم فی غطاء عن ذکری و کانوا لایستطیعون سمعاً** چنین ترجمه شده است: «آن کسان که دیدگانشان از یاد من در حجاب بوده و توان شنیدن نداشته‌اند». اشکال این ترجمه این است که «یاد» را به «دیدگان» نسبت داده است. مفسران از جمله طبری، ابوالفتوح رازی و قاضی بیضاوی، مراد از ذکر در «ذکری» را توحید و آیات [مشهود] الهی دانسته‌اند. چون اگر «ذکر» را «یاد» ترجمه کنیم چنان‌که اشاره شد، معنی مستقیم نمی‌گردد. راقم این سطور، این عبارت قرآنی را چنین ترجمه‌کرده است: «همان کسانی که دیدگانش در پردهٔ [غفلت] از آیات من بود، و نمی‌توانستند [حق را] بشنوند». در هر حال آیه و تعبیر دشواری است.

۳۴) آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ کهف (ص ۳۰۵)

عبارت قرآنی **قل اِنّما انا بشرٌ مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد** چنین ترجمه شده است: «بگو: من انسانی هستم همانند شما. به من وحی می‌شود. هرآینه خدای شما خدایی است یکتا». اشکال این ترجمه این است که «انما» به ترجمه درنیامده است و ربط بین عبارات که در اصل محفوظ است در ترجمه از دست رفته است. ترجمهٔ راقم این سطور از این عبارت قرآنی چنین است: «بگو من بشری همانند شما هستم، با این تفاوت که به من وحی می‌شود که خدای شما، خدایی یگانه است». این عبارت در سورهٔ فصلت آیهٔ ۶ عیناً تکرار شده است.

۳۵) آیهٔ ۲۰ سورهٔ طه (ص ۳۱۴)

عبارت قرآنی **فألقیها فاذا هی حیَّةٌ تسعی** چنین ترجمه شده است: «بیفکندش، به‌ناگهان ماری شد که می‌دوید». دویدن مار تعبیر غریبی است. قمشه‌ای: «می‌شتافت» و پاینده: «راه می‌رفت» آورده‌اند. رهنما و آل‌آقا هم از فعل «دویدن» استفاده‌کرده‌اند که درست نیست. هر دویدنی مستلزم

شتاب است، ولی هر شتابی مستلزم دویدن نیست. دویدن اقتضای وجود «پا» دارد، لذا بهتر است از شتافتن استفاده شود. همچنین در آیهٔ ۶۶ سورهٔ طه (ص ۳۱۷) عبارت قرآنی **یخیّل الیه من سحرهم انها تسعی** چنین ترجمه شده است: «چنان در نظرش آمد که رسنها و عصاها به هر سو می‌دوند»، که همین اشکال را دارد. به نظر من در هر دو مورد بهتر است از «جنب‌وجوش دارند» استفاده شود، یا از «می‌شتابند» چون دویدن مار بسیار غریب است.

۳۶) آیهٔ ۱۱ سورهٔ مؤمنون (ص ۳۴۳)

آیهٔ **الذین یرثون الفردوس هم فیها خالدون** که چنین ترجمه شده است: «که فردوس را که همواره در آن جاویدانند به میراث می‌برند» جملهٔ فارسی کژتابی دارد و موهم این معناست که میراث‌بران، به تحصیل حاصل می‌پردازند. یعنی فردوسی را به ارث می‌برند که پیش از آن به ارث بردن، در آن جاویدان بوده‌اند. حال آنکه مطابق نص اصلی عربی، اینها فردوس را ـ با هر صفتی که داشته باشند، یا بدون صفت ـ میراث می‌برند و از آن پس در آن جاویدانند. پاینده: «که بهشت را به ارث می‌برند و خودشان در آن جاودانند». رهنما: «آن کسانند که بهشت را به میراث برند، و ایشان در آنجا ماندگارند».

۳۷) آیهٔ ۷۲ سورهٔ فرقان (ص ۳۶۷)

عبارت قرآنی **و اذا مروا باللغو مروا کراماً** چنین ترجمه شده است: «و چون بر ناپسندی بگذرند به‌شتاب از آن دوری می‌جویند». ترجمهٔ **مروا کراماً** به «به شتاب از آن دوری می‌جویند» در واقع ترجمه نیست، بلکه تفسیر است و از نوبت دوم تفسیر میبدی گرفته شده است (ج ۷، ص ۶۸) که نوشته است: «مرواکراما، ای اعراضوا عنه معرضین». این تفسیر است و فقط قول یک مفسر است. ترجمهٔ مستقیم عبارت قرآنی نیست. خود میبدی در تفسیر نوبت اول همین آیه، یعنی در واقع در ترجمهٔ آیه چنین آورده است: «و هرگه که به ناپسند و سخن بیهوده بگذرند آزاد و نیکو برگذرند». *تفسیر ابوالفتوح*: «و چون به لغو بگذرند، کریم‌وار بگذرند». *تفسیر نسفی*: «و چون بگذرند به لغو کریم‌وار بگذرند». تفسیر کمبریج: «و چون بگذرند به کارهایی که آن بیهوده است و کار نیاید و آن معصیتهاست، مرواکراما، می‌گذرند کریمان». ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: «و چون بگذرد به جایگاه باطل، بگذرند بردباران». ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس: «او چون بگذرند به فیهده‌یی (= بیهوده‌ای) او باطلی بگذرند بردباران». تفسیر حسینی: «و چون بگذرند به چیزی ناپسندیده

بگذرند بردباران». قمشه‌ای: «و هرگاه به عمل لغوی (از مردم غافل) بگذرند بزرگوارانه از آن درگذرند». پاینده: «و چون بر ناپسندی بگذرند با بزرگواری بگذارند». رهنما: «و چون به امر بیهوده‌یی بگذرند کریم‌وار درگذرند». آل‌آقا: «و چون بر کار بیهوده (یا مجلس گناهی) بگذرند، بزرگوارانه می‌گذرند». ملاحظه می‌شود که مترجمان اجماعاً به بزرگوارانه گذشتن یا کریمانه درگذشتن ترجمه‌کرده‌اند. اشکال ترجمهٔ جناب آیتی این است که تفسیر است و فقط یک وجه از انواع شقوق و وجوه کریمانه گذشتن را که اعراض شتابان باشد، به میان آورده است. از این گذشته، ممکن است «مرور کریمانه» در یک جا و یک مورد اقتضای اعراض سریع و به‌شتاب برگشتن نداشته باشد.

۳۸) آیهٔ ۱۵ سورهٔ قصص (ص ۳۸۸)

عبارت قرآنی **ودخل المدینة علی حین غفلةٍ من اهلها** چنین ترجمه شده است: «بی‌خبر از مردم شهر، به شهر داخل شد». به‌نظر می‌رسد که «غفلت» متعلق به مردم شهر باشد، نه موسی(ع) که در اینجا فاعل فعل «دخل» است. و مراد این است که موسی(ع) بدون اطلاع و آگاهی اهل شهر، وارد شهر شد. کشف‌*الأسرار*: «و در شارستان شد موسی هنگامی که اهل آن غافل بودند (ناآندیشمند)». تفسیر *ابوالفتوح*: «دخل المدینة... در وقت غفلت اهلش». ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: «و درشد در شهر مصر بر وقتی که خفته بودند مردمان آن شهر...». تفسیر *نسفی*: «و درآمد به شهر به وقت غفلت اهل وی». ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس: «او [=و] درآمد موسی در شهر مصر فر وقت مشغول او [=و] غافلی مردمان آن شهر». تفسیر کمبریج: «او درآمد در آن شهر که آن را عین‌الشمس خوانند، در وقتی که غافل بودند باشندگان آن شهر». تفسیر حسینی: «... به مصر درآمد برهنگام غفلتی که واقع بود از اهل مصر. یعنی میان شام و خفتن که در آن وقت همه کس به مهم خود مشغول بودند...».

مترجمان معاصر، قمشه‌ای، پاینده، رهنما، و مترجم تفسیر *المیزان* هم به همین ترتیب ترجمه‌کرده‌اند. یعنی غفلت را متعلق به مردم شهر دانسته‌اند. در میان مترجمان، اعم از قدیم یا جدید، فقط مرحوم آل‌آقا همانند آقای آیتی ترجمه‌کرده است.

۳۹) آیهٔ ۳۸ سورهٔ عنکبوت (ص ۴۰۱)

آیهٔ **وعاداً و ثمودا و قد تبین لکم من مساکنهم و زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن‌السبیل و**

کانوا مستبصرین چنین ترجمه شده است: «و عاد و ثمود را هلاک کردیم و این از مسکنهایشان برایتان آشکار است. شیطان کارهایشان را در نظرشان بیاراست و آنان را از راه بازداشت و حال آنکه مردمی صاحب بصیرت بودند». بحثی که داریم دربارهٔ ترجمهٔ قسمت اخیر آیه است. چگونه قوم عاد و ثمود که در قرآن مجید بارها به گمراهی و بدعملی آنان و تکذیب و طعنشان نسبت به پیامبرشان تصریح می‌شود، مردمی «صاحب‌بصیرت» بوده‌اند؟ از جمله در قرآن مجید راجع به ثمود گفته می‌شود: **و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی‌الهدی** (فصلت، ۱۷: اما قوم ثمود، هدایتشان کردیم؛ و آنها کوری را از هدایت بیشتر دوست می‌داشتند، ص ۴۷۹ ترجمهٔ حاضر). و دربارهٔ عاد نیز تعبیرات مشابه در قرآن مجید هست. به عبارت دیگر، به ثمود ۲۶ بار و عاد ۲۵ بار اشاره و از آنان و سیر و سرنوشتشان سخن گفته شده است و همواره از آنان و گرایششان به کفر و ضلال، به تعبیرات منفی یاد شده است. لذا حتماً جای شگفتی است که چرا فقط در اینجا «مردمی صاحب بصیرت» خوانده می‌شود. مفسران قرآن دو راه حل برای معنای این بخش از آیه، به طوری که با سایر آیات مربوط به عاد و ثمود هماهنگی داشته باشد، پیشنهاد کرده‌اند. گروهی گفته‌اند آنها قوهٔ نظری و درّاکهٔ خوب داشتند، ولی آن را در راه حق و هدایت به کار نبردند. گروهی دیگر گفته‌اند اینها درکار دنیوی خودشان نظیر تراشیدن خانه و آشیانه در دل کوهساران، چابک‌دست و تیزبین بودند. خلاصهٔ طبری: «و کانوا مستبصرین: فی دینهم و ضلالتهم معجبین». *کشف‌الأسرار*، نوبت اول: «گروهی بودند چست‌کار و باریک‌بین و زیرک‌دست»، نوبت دوم: «**و قیل کانوا مستبصرین** یعنی ثمود، و استبصارهم حذقهم فی جب الصخر بالوادی بیوتا». ابوالفتوح رازی: «با آنکه ایشان عاقلان و ممیزان و مستبصرانند، خللی که افتاد ایشان را از اهمال و اغفال در نظر افتاد، نه از خلل عقل و بصیرت. مجاهد و قتاده گفتند معنی آن است که ایشان مستبصر بودند درکفر و ضلالت و به آن معجب بودند (شبیه به قولی که از طبری نقل شد). باطل به‌صورت حق به خود نمودند». قول شیخ طوسی و طبرسی و زمخشری و بیضاوی و ابن‌جزری و ملامحسن فیض کاشانی هم شبیه به قول ابوالفتوح است. شیخ طوسی در *تبیان* این معنا را هم از قول مجاهد و قتاده نقل می‌کند که «و کانوا مستبصرین فی ضلالتهم لعجبهم به، فتصوروه بخلاف صورته».

قول فخر رازی با همهٔ مفسران فرق دارد و قابل توجه است: «و کانوا مستبصرین یعنی بواسطةالرسل. یعنی فلم یکن لهم فی ذلک عذر، فان الرسل اوضحواالسبل». ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق هم با دیگر ترجمه‌ها و تفاسیر فرق دارد و هوشیارانه‌تر است: «و ایشان پنداشتند که

برحق‌اند». *تفسیر حسینی*: «و بودند بینایان یعنی متمکن بودند از نظر و فکر و ملاحظه به دیدهٔ بصیرت، اما بدان اشتغال نکردند، یا زیرک و باریک‌بین بودند به گمان خود و سخن پیغمبران را نامعقول پنداشتند».

بنده دربارهٔ این عبارت بسیار اندیشیدم. حتی حدس بیراهی زدم و پیش خود گفتم شاید در میان قراآت مختلف و مرجوح و شاذ، قراء «مستنصرین» (با نون) به جای «مستبصرین» آمده باشد. یعنی بیهوده کمک طلبیدند و کسی در برابر امر و عذاب الهی فریادرسشان نبود. ولی این حدس ضعیف را هیچ‌یک از کتب قراآت که به اختلاف قراآت هم پرداخته‌اند، از جمله کتاب *التیسیر* ابوعمروالدانی، و *النشر* ابن جزری و *حجة‌القراءات* ابوزرعه عبدالرحمن‌بن زنجله و غیره تأیید نمی‌کنند. حاصل آنکه پیشنهاد بنده برای ترجمهٔ **و کانوا مستبصرین** اینهاست: ۱) و حال آنکه ادعای بصیرت می‌کردند، ۲) و حال آنکه باریک‌بین می‌نمودند، ۳) و حال آنکه پیشتر طلب بصائر (معجزات)کرده بودند، ۴) و حال آنکه از انبیا رهنمایی خواسته بودند.

۴۰) آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ صافات (ص ۴۵۲)

ام خلقنا الملائکة اناثاً و هم شاهدون چنین ترجمه شده است: «آیا وقتی که ما ملائکه را زن می‌آفریدیم آنها می‌دیدند؟»

جملهٔ فارسی موهم این معناست که گویی محرز است که خداوند، ملائکه را زن آفریده است، و اگر بحثی هست در شاهد بودن یا نبودن مدعیان است. علاوه بر منابع قدیم، ترجمه‌های معاصر هم از این نظر بی‌اشکال است. قمشه‌ای: «یا آنکه چون ما فرشتگان را خلق می‌کردیم آنجا حاضر بودند؟ (و دیدند که آنها را زن آفریدیم نه مرد)». پاینده: «یا فرشتگان را مادگان آفریده‌ایم و آنها گواهان بوده‌اند؟» رهنما: «یا آنکه ما فرشتگان را ماده آفریدیم و آنها شاهد بودند؟» آل‌آقا: «یا اینکه ما فرشتگان را زن آفریدیم و آنان گواه بودند؟» در این میان، ترجمهٔ فارسی تفسیر *المیزان* هم همان اشکالی را دارد که ترجمهٔ آقای آیتی: «و آیا روزی که ما ملائکه را ماده خلق می‌کردیم، ایشان شاهد و ناظر بودند؟»

مضمون همین آیه در آیهٔ ۱۹ سورهٔ زخرف تکرار شده است: **و جعلوا الملائکة الذین هم عبادالرحمن اناثا اشهدوا خلقهم سنکتب شهادتهم و یسئلون** که درست و دقیق ترجمه شده است: «و فرشتگان را که بندگان خدایند زن پنداشتند. آیا به هنگام خلقتشان آنجا حاضر بوده‌اند؟ زوداکه این شهادتشان را می‌نویسند و از آنها بازخواست شود» (ص ۴۹۱ ترجمهٔ حاضر).

۴۱) آیهٔ ۳۶ سورهٔ زخرف (ص ۴۹۳)

عبارت قرآنی **و من یعش عن ذکرالرحمن** چنین ترجمه شده است: «هرکس که از یاد خدای رحمان روی گرداند». قرار اینجانب در این یادداشتهای انتقادی، چنان‌که تا اینجا ملاحظه شده است، بر این نبوده است که به مسائل مربوط به نثرنویسی فارسی یا نثر ترجمه بپردازم و متعرض مسائل سلیقه‌ای و استحسانی نثر بشوم. اما محض تنوع این مورد را یادآور می‌شود که «روی گرداندن» با «یاد» تناسب ندارد. مرحوم قمشه‌ای هم همین ترک اولی را مرتکب شده و از «رخ برتافتن» استفاده کرده است. مرحوم پاینده برای پرهیز از این مشکل، خود کلمهٔ «اعراض» را به کار برده است. مرحوم رهنما به‌خوبی از این ایراد پرهیزکرده است: «و هرکس که از یاد خدای بخشنده بازگردد...» مرحوم آل‌آقا هم از «روی گرداندن» استفاده‌کرده است.

از قدما ترجمهٔ ۵۵۶ق و میبدی از «بگردد» (بدون روی یا رخ) سود جسته‌اند که طبعاً مشکلی در بر ندارد. به‌نظر اینجانب خوب است که یا از همین «بگردد» استفاده شود، یا بهتر از آن از «دل بگرداند» یا «دل برتابد». مقایسه کنید با این مصراع از حافظ: «ور بگویم دل بگردان، رو بگرداند ز من».

۴۲) آیهٔ ۱۴ سورهٔ حجرات (ص ۵۱۸)

قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا... چنین ترجمه شده است: «اعراب بادیه‌نشین گفتند ایمان آوردیم. بگو ایمان نیاورده‌اید، بگویید که تسلیم شده‌ایم...». این ترجمه درست است. و بعضی از مفسران و مترجمان «اسلمنا» را همانند آقای آیتی به «تسلیم شده‌ایم» یا «گردن نهاده‌ایم» ترجمه‌کرده‌اند. بحث ما در نادرستی آن نیست. در این است که اگر کلمه «اسلمنا» به «اسلام آورده‌ایم» ترجمه شود بهتر است زیرا: ۱) اگر به جای «اسلمنا»، «سلمنا» آمده بود، چاره‌ای نبود جز اینکه «تسلیم شده‌ایم» ترجمه شود. ولی «اسلمنا» قابلیت هر دو معنی را دارد. ظهور معنای «اسلمنا» در اسلام آوردن و قبول رسمی یا ظاهری شریعت مسلمانی است. این را بگویم که من بحث در اینکه اسلام و تسلیم و سلم و سلام همریشه و هم‌معنی‌اند ندارم. بحث بر سر این است که استفاده از کدام لفظ بهتر و اولی است. ۲) به همین دلیل و از همین‌جا در کتب کلامی فریقین بحث رابطهٔ «ایمان و اسلام» را مطرح کرده‌اند که بین آنها رابطهٔ عموم و خصوص مطلق است (هر ایمانی اسلام هست، ولی هر اسلامی ایمان نیست). مراد این است که در اصطلاح‌شناسی کلامی از کلمهٔ «اسلام» استفاده کرده‌اند، نه «تسلیم». ۳) از شیوهٔ «القرآن یفسر

بعضه بعضاً» نیز می‌توانیم مدد بگیریم. توجه به آیهٔ هفدهم همین سوره، قاطع دعوی و فصل‌الخطاب است: **یمنون علیکم ان اسلموا قل لاتمنوا علی اسلامکم**، که پیداست مراد خداوند، اسلام اصطلاحی، یعنی آئین مسلمانی است، نه فقط حالت تسلیم وگردن نهادن. جناب آیتی هم در اینجا با اینجانب موافقند، زیرا همین آیه را چنین ترجمه کرده‌اند: «از اینکه اسلام آورده‌اند بر تو منت می‌گذارند. بگو بخاطر اسلامتان بر من منت مگذارید» (ص ۵۱۸، ترجمهٔ حاضر). وگرنه می‌توانستند سبک و سیاق ترجمه‌شان در آیهٔ قبلی را حفظ کنند و بگویند: از اینکه تسلیم شده‌اند بر تو منت می‌گذارند. بگو بخاطر تسلیم شدنتان بر من منت مگذارید. و نظایر آن.

۴۳) آیهٔ ۲۵ سورهٔ حدید (ص ۵۴۲)

عبارت قرآنی **و انزلنا الحدید** به «آهن را... فروفرستادیم» ترجمه شده است و به بداهت عقل نادرست است. زیرا نه در تاریخ عمومی و نه تاریخ عقاید اسلامی یا سایر ادیان چنین چیزی نداریم که خداوند آهن را برای انسان فرو فرستاده باشد. قاطبهٔ مفسران بزرگ شیعه و اهل سنت گفته‌اند که در چند مورد از قرآن کریم «انزال» به معنی فرو فرستادن نیست، بلکه به معنای پدید آوردن است. از جمله: **یا بنی‌آدم قد انزلنا علیکم لباساً...** (اعراف، ۲۶)، که جناب آیتی چنین ترجمه کرده‌اند: «ای فرزندان آدم، برای شما جامه‌ای فرستادیم...» که نادرست است. خداوند هرگز برای فرزندان آدم جامه‌ای نفرستاده است. و درستش این است که برای شما (با مواد و وسایل و علل و اسبابش) لباس آفریدیم یا لباس پدید آوردیم. همچنین: **و انزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج...** (زمر، ۶)، که ترجمه کرده‌اند «و برایتان از چارپایان هشت جفت بیافرید». چنانکه ملاحظه می‌فرمایید این ترجمه درست است، و اگر اشکالی دارد در جای دیگر است و آن در «ازواج» است که برخلاف ظاهر، باید هشت فرد ترجمه می‌کردند یعنی چهار جفت. زیرا انعامی که خداوند آفریده است و آفرینش آنها را نعمتی برای انسان شمرده است، هشت فرد است. توضیح آنکه حق‌تعالی در آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ انعام می‌فرماید: **ثمانیة ازواج من الضأن اثنین و من المعزاثنین...**، و مفسران بزرگ از جمله میبدی و ابوالفتوح تصریح کرده‌اند که «ثمانیة ازواج = هشت تا یعنی چهار جفت» (میبدی) یا مراد به ازواج، افراد است؛ عرب گوید عندی زوجان من الحمام (من دو زوج کبوتر دارم). مفسران دیگر از جمله شیخ طوسی و زمخشری نیز بر آن هستند که ازواج در اینجا به معنی افراد است. و قابل توجه است که آقای آیتی به این نکته وقوف

داشته‌اند که آن عبارت قرآنی را چنین ترجمه‌کرده‌اند: «هشت لنگه: از گوسفند، نر و ماده و از بز، نر و ماده». منتها بنده مطمئن نیستم که آیا به جای «تا» یا «فرد» در اینجا برای انعام یعنی گوسفند و بز و شتر و گاو می‌توان از کلمهٔ «لنگه» استفاده‌کرد یا خیر. در هر حال، برگردیم به اوایل بحث. لازم بود مترجم محترم عبارت قرآنی **و انزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج**... (زمر،۶) را چنین ترجمه کنند: «و برایتان از چارپایان هشت فرد (یا به قول خودشان: هشت لنگه) بیافرید». یعنی از قاعدهٔ متین «القرآن یفسر بعضه بعضاً» استفاده می‌کردند.

۴۴) آیهٔ ۲۵ سورهٔ حدید (ص ۵۴۲)

عبارت قرآنی **و لیعلم‌اللّٰه من ینصره و رسله بالغیب** چنین ترجمه شده است: «تا خدا بداند که چه کسی به نادیده او و پیامبرانش را یاری می‌کند». چنان‌که پیش از این هم در این نقد گفته‌ایم، در این سیاق، یعنی در اشاره به علم الهی، تعبیر «تا خدا بداند» درست نیست، «و تا خدا معلوم بدارد» درست است.

۴۵) آیهٔ ۱ سورهٔ طلاق (ص ۵۵۹)

عبارت قرآنی **فطلقو هن لعدّتهن** چنین ترجمه شده است: «به وقت عده طلاقشان دهید». و چون عبارت ابهام داشته است، در پای صفحه افزوده شده است: «یعنی آنگاه که از حیض پاک شده باشند».

چنان‌که بدیهی است و عملکرد آقای آیتی در سراسر ترجمه هم چنین بوده است، حتی‌المقدور ترجمهٔ هر آیه یا عبارتی نباید ابهامی داشته باشد که به «پانویس» نیازمندش کند. میبدی: «ایشان را در پاکی از حیض دست بازدارید». البته ایراد ترجمهٔ میبدی در اینجا این است که در واقع تفسیرکرده است، نه ترجمه. ولی پیداست که در اینجا جمود به لفظ نمی‌توان‌کرد و باید چیزی از سوی مترجم افزوده شود. ترجمهٔ قرن ۵۵۶ق: «طلاق دهیدشان بر شمار پاکی‌شان». تفسیر *ابوالفتوح*: «عبدالله عباس گفت: معنی آن است که طلاق در پاکیزگی زن دهید». *تفسیر نسفی*: «طلاق دهیدشان در وقت سنتی که پیداکرده شده است مر طلاق ایشان را». ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس: «پای‌گشاده (= رها، مطلقه) می‌کنید ایشان را در وقت پاکی به شمار ایشان». *تفسیر کمبریج*: «زنان را اندر پاکی طلاق دهید». تفسیر *منهج‌الصادقین*: «طلاق دهید زنان را در حالتی که روی آورده‌اند به عدهٔ خود». ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای مانند ترجمهٔ آقای آیتی است و با

جمله‌ای در داخل پرانتز رفع ابهام کرده است. پاینده: «در وقتی که عده آغاز تواند شد طلاقشان دهید». و به نظر بنده این ترجمه، ترجمهٔ خوبی از این آیه است. رهنما: «آنان را در (دورهٔ) پاکی طلاق دهید». این هم ترجمهٔ خوب و بی‌اشکالی است. آل‌آقا: «به هنگام پاکی آنها که به شمار آید طلاق بدهید».

در اینجا فقرهٔ سوم یادداشتهای انتقادی اینجانب بر ترجمهٔ شیوا و استوار استاد عبدالمحمد آیتی از قرآن مجید، به پایان می‌رسد. فقرهٔ اول همان ۶۱ موردی بود که ایشان از میان انتقادهای اولیه‌ام که به صورت دستنویس به حضورشان تقدیم داشته بودم، قبول و اصلاح فرموده بودند. یعنی این اصلاحات در طبع سوم ترجمهٔ ایشان (تهران، سروش، ۱۳۷۱) به عمل درآمده است. فقرهٔ دوم نقدی بود حاوی کلیات و دو نکتهٔ انتقادی مهم که در کتاب سیر *بی‌سلوک* به طبع رسیده بود، و آن دو نکته جزو همان ۶۱ نکتهٔ مقبول بود، و خلاصهٔ آن را در آغاز نقد حاضر مطرح کردم. فقرهٔ سوم همین ۴۵ نکتهٔ انتقادی است. امیدوارم قرآن‌پژوهان دیگر هم همت کنند و اگر نقد و نظری دارند چه به صورت مکاتبه با ناشر، چه درج در جراید، مطرح فرمایند تا این ترجمهٔ عالی و متعالی از همهٔ سهوالقلمهای جزئی و ایرادات احتمالی ناچیز پاک و پیراسته شود و طبع بازنگریسته و ویراستهٔ بعدی، با اطمینان خاطر مرجع محققان قرارگیرد. انشاءالله.

ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم محمدباقر بهبودی

بعضی از مترجمان قرآن مجید برای نمایاندن دقت نظر خویش، در مقدمه یا مؤخره‌ای که بر ترجمهٔ خود نوشته‌اند، نکته‌های علمی یا ادبی طرح کرده‌اند. چنان‌که شادروان ابوالقاسم پاینده در مقدمهٔ ترجمهٔ خود از جمله این نکته را مطرح کرده است که جمل در آیهٔ معروف **حتی یلج الجمل فی سم الخیاط** (اعراف، ۴۰) به معنای شتر که مشهورترین معنای جمل است، نیست بلکه طناب کشتی است (مقدمه، ص «له») و البته در این خرق اجماع، از محققان و قرآن‌پژوهان قدیم و جدید و مسلمان و غیرمسلمان کسی با ایشان موافق نیست. یا همچنین مترجم دیگر، آقای جلال‌الدین فارسی، در مقدمهٔ ترجمهٔ خود از قرآن مجید، نوشته است که اگر از دیرباز، از بیش از هزار سال پیش تاکنون مترجمان و مفسران فارسی‌نویس، «رب‌العالمین» را «پروردگار جهانیان» ترجمه کرده‌اند نادرست است، زیرا جهانیان، ترجمهٔ «العالمیون» است. لذا در ترجمهٔ آیهٔ دوم سورهٔ حمد **رب‌العالمین** را «پروردگار عالمهای آفریدگان» آورده است، که این نظر هم به‌کلی نادرست است، و ما دلایل و شواهد خود را در بیان اشتباه این برداشت و صحت ترجمهٔ قدیم هزارساله، در نقد ترجمهٔ ایشان، در کتاب حاضر آورده‌ایم.

جناب آقای بهبودی که یکی از محقق‌ترین و اسلام‌شناس‌ترین مترجمان قرآن مجید است، نیز چند فقره از این‌گونه تدقیقات در مقدمهٔ ترجمهٔ خود عرضه داشته است که برای نمونه به مهمترین آنها می‌پردازیم: در صفحهٔ «هفت» مقدمهٔ ترجمهٔ ایشان که *معانی القرآن* نام دارد چنین آمده است: «در مورد بی‌اطلاعی از تاریخ که مترجمین و مفسرین را به گمراهی کشانده است، باید متن این تفسیر و ترجمه را با سایر ترجمه‌ها برابر کنید و نکته‌ها را دریابید. در این مقدمه کافی است که چند نمونه را یاد کنیم... یک نمونه آیهٔ ۲۲ و ۲۳ از سورهٔ انبیا است که می‌گوید:

... **فسبحان رب‌العرش عما یصفون: لایسئل عما یفعل و هم یسئلون**. در این‌جا توجه نکرده‌اند که آیهٔ ۲۳ شرح آیهٔ ۲۲ است و می‌خواهد توضیح بدهد که مشرکین خدا را چگونه توصیف کرده‌اند. مشرکین معتقد بودند که «خدای جهان در رأس کابینه قرار دارد و جمعی از ارواح عالیه را به عنوان ارباب انواع، فرهوران، و امشاسپندان به خدایی انتخاب کرده است تا کار بندگانش را سامان بدهند. لذا خدای خدایان در برابر اعضاء کابینه مسئولیت ندارد، اما سایر خدایان که مأمورند و اعضاء کابینهٔ اویند در برابر او مسئولیت دارند». قرآن مجید می‌خواهد این عقیدهٔ مشرکین را تخطئه کند. ولی مفسرین همین عقیدهٔ شرک را به خدا نسبت داده‌اند و سپس به توجیه آن پرداخته‌اند» (مقدمه، صفحهٔ هفت). نمی‌توان باورکرد که این برداشت و سوء تعبیر عجیب و غریب نوشتهٔ کسی است که عمری در تحقیق و تتبع و تصحیح متون اسلامی از فقه و حدیث و کلام گذرانده است. برخلاف ادعای ایشان، آیهٔ ۲۳ شرح و تفسیر آیهٔ ۲۲ نیست و معنای درست آیه همان است که تقریباً تمامی مفسران عالم اسلام، از هر مذهبی که باشند، مخصوصاً اشاعره، درست فهمیده‌اند. ترجمهٔ ساده و سرراست آیهٔ ۲۳ از این قرار ست: «در آنچه خداوند می‌کند (=در افعال الهی) بازخواست روا نیست، و آنان (انسانها) هستند که بازخواست می‌شوند». کسانی که حتی اطلاعات اجمالی در علم کلام اسلامی و تاریخ اندیشه‌های کلامی دارند، می‌دانند که این آیه اساس کلام اشعری را که از قرن چهارم تاکنون مذهب کلامی رسمی اهل سنت شمرده می‌شود، تشکیل می‌دهد. و بسیار بعید و بلکه عملاً جزو محالات است که صدها و هزاران متکلم و صدهاهزار معتقد و مؤمن کلام اشعری، این آیهٔ فصیح و صریح را نادرست فهمیده باشند. معمولاً اثبات بدیهیات، به‌آسانی انکار آنها نیست. اما از باب تقریب به ذهن خوانندگان توضیحی در این باب معروف می‌دارم. معتزله و شیعه معتقدند که خداوند مرتکب قبایح نمی‌شود، و افعال او همه بر وفق حکمت و مصالح است (اعم از اینکه آن مصالح و حکمتها بر انسانها آشکار باشد یا نباشد). قاضی عبدالجبار همدانی (متوفی ۴۱۵ق) یکی از برجسته‌ترین سخنگویان معتزله می‌نویسد: «عدل این است که تمامی افعال الهی نیک است و او کار ناشایست نمی‌کند و از آنچه بر او واجب است تن نمی‌زند...» (*شرح‌الاصول الخمسة*، ص ۱۳۳). اکثریت معتزله در این قول با اشاعره متفقند که خداوند قادر بر قبایح است، ولی فرقشان با اشاعره این است که می‌گویند خداوند چنین قدرتی را به فعل درنمی‌آورد. اشاعره پیروان ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) ــ که استنادکنندگان اصلی به آیهٔ ۲۳ سورهٔ انبیا هستند ــ خداوند را **فعال مایشاء و مایرید** (هود، ۱۰۷؛ بروج، ۱۶) می‌دانند که چون همهٔ ماسوا ملک

اوست، تصرف او به هر نحو که باشد شایسته و عادلانه است. فعل خداوند ملاک و معیار عدل است، نه عدل بشری معیار و ملاک عمل او. لذا برخلاف معتزله و شیعه، برای صفت عدل الهی اهمیت خاصی قائل نیستند و آن را جزو اصول دین و مذهب نمی‌دانند. همچنین افعال او را معلل به غرض و غایت نمی‌شمارند (*تلخیص المحصل*، ص ۳۴۳). لطف و صلاح و اصلح و اصولاً هیچ چیزی را بر خداوند واجب نمی‌دانند (پیشین، ص ۳۴۲؛ نیز ← *الاقتصاد فی الاعتقاد*، اثر غزالی، متکلم بزرگ اشعری، ص ۱۶۸). در چنین زمینه و یا چنین معتقداتی است که اشاعره می‌گویند چون هرچه خدا کند خیر است، پس در کار و بار او چون و چرا روا نیست. و هرگز در مسأله وجود انواع شرور و رنجها هم خداوند را سؤال و استیضاح نمی‌توان کرد. یعنی خداوند برخلاف انسانها، نه مسئول است و نه مکلف. خوانندگان عزیز توجه دارند که ما نمی‌گوییم که اشاعره هرچه بگویند درست است، بلکه می‌گوییم اشاعره از جمله چنین می‌گویند و شمه‌ای از اصول و مبانی معتقدات آنان را نقل کردیم. و برای آنچه گفتیم دلیل و شاهد هم داریم. دلیل قرآنی این است که خداوند مجرمان را مسئول و جوابگوی اعمال خود می‌شمارد و بارها به تهدید و شدت بیان می‌فرماید که از کارهای آنان پرسش خواهد شد. حتی می‌فرماید که از پیامبران هم پرس‌وجو و استیضاح خواهد شد: **فلنسئلن الذین ارسل الیهم و لنسئلن المرسلین** (اعراف، ۶)، همچنین: **لیسئل الصادقین عن صدقهم...** (احزاب، ۸)، همچنین: **و اذا المؤدة سئلت. بای ذنب قتلت** (تکویر، ۸ ـ ۹)، همچنین: **تالله لتسئلن عما کنتم تفترون** (نحل، ۵۶ و ۹۳)، همچنین **وارجعوا الی ما اترفتم فیه و مساکنکم لعلکم تسئلون** (انبیاء، ۲۱)، همچنین **وقفوهم انهم مسئولون** (صافات، ۲۴). در اینجا باید دفع دخل مقدرکرد. در بعضی از آیات قرآن بالصراحه می‌فرماید که از مجرمان سؤال نمی‌شود (ازجمله بقره، ۱۱۹، ۱۳۴؛ قصص، ۷۸؛ الرحمن، ۳۹) و بین این دو مسأله تعارض و تناقض نیست. زیرا از آنجا که احوال جهانیان و مجرمان، در علم الهی و هنگام حساب بر خداوند مکشوف است، و نیز فرشتگان کرام‌الکاتبین هیچ صغیره و کبیره‌ای را در نامهٔ اعمال انسان فروگذار نکرده‌اند، لذا به این معناست که نیازی به پرس‌وجو و بازجویی از مجرمان نیست. پس حق‌تعالی، برخلاف انسانهای مسئول و مکلف، هرگز در معرض سؤال و جواب نمی‌آید و استیضاح نمی‌گردد. آیه هم به‌صراحت همین را می‌گوید. گذشته از قرآن، چنانکه خود آقای بهبودی هم اذعان کرده است، و خود به اهمیت و عمق آن اذعان توجه نکرده است، همهٔ مفسران هم از هر مکتب و پیرو هر مشربی که باشند از صدر اول اسلام و عصر نزول وحی تا به امروز آیه را به همین صورت فهمیده‌اند. شیعه و معتزله

و اشاعره در مسألهٔ اراده و افعال الهی هر اختلاف نظری که داشته باشند، در این نکته متفق‌القولند که خداوند چه قدرت بر انجام قبایح داشته باشد، چه نداشته باشد، مرتکب قبایح (از جمله ظلم و غیره) نمی‌شود، لذا سؤال، و نهایتاً استیضاح از او، معنی و فایده ندارد. یعنی قوهٔ مقننه و مجریه‌ای فراتر از خداوند وجود ندارد تا از او بازخواست کند. نباید منکر فهم عرفی شد. اگر کسی به ما بگوید که معصومان علیهم‌السلام، در معرض سؤال و جواب (=بازخواست و استیضاح) قرار دارند، عاطفهٔ دینی ما جریحه‌دار می‌گردد، آن‌وقت چگونه می‌توانیم به‌آسانی بپذیریم که خداوند در معرض چون و چرا و سؤال و جواب است. و وقتی هم که این توهم را آیه‌ای به آن صراحت، بدون هیچ پیچ معنایی یا لفظی، دفع می‌کند، متوجه حاق واقع نمی‌شویم و از «کابینه و فروهران و خدای خدایان» و تشبیهات بی‌مورد و بیجای دیگر استفاده می‌کنیم. و به‌صرافت نمی‌افتیم که به سراغ *تفسیر کبیر* فخر رازی ــ که از بزرگترین اشاعره است ــ برویم و از ذیل آیهٔ مورد بحث، متین‌ترین و موجه‌ترین دلایل را دربارهٔ اینکه چرا خداوند **لایسئل عما یفعل** است بیابیم.

بسیار قابل توجه است که حضرت زین‌العابدین، امام سجاد(ع) در دعای اول صحیفه همین آیهٔ مورد بحث را، درست به همین معنایی که ما از آن می‌فهمیم به‌کار برده است: **... لیجزی الذین اسآؤا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنی عدلاً منه تقدست اسماؤه و تظاهرت آلاؤه لایسئل عما یفعل و هم یسئلون...** (تا بدکاران را به کیفر عمل خویش برساند و نیکوکاران را به پاداش کردار نیک خویش، و این خود عین عدالت اوست. منزه و پاک است نامهای او و ناگسستنی است نعمتهای او. کسی را نرسد که او را در برابر اعمالش بازخواست کند و اوست که همگان را به بازخواست کشد...) (*صحیفهٔ سجادیه*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، نیایش یکم). سیدمرتضی علم‌الهدی (متوفی ۴۳۶ق) که از بزرگترین متکلمان و قرآن‌پژوهان شیعهٔ امامیه است در *امالی* خود در توضیح این آیه می‌نویسد: «مرادش این است که چون افعال او (خداوند)، همه نیکوست، جایز نیست که از آنها پرسیده و بازخواست شود. هرچند که از افعال بندگان بازخواست می‌شود، زیرا آنان هم کار نیک می‌کنند و هم کار بد» (*امالی المرتضی* به‌تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۳۹۴). مفسران فریقین هم آیه را همین‌گونه که مورد نظر ماست، معنی و شرح کرده‌اند که این نکته مورد قبول آقای بهبودی است. لذا استناد و استشهاد دیگر ضرورت ندارد. اینک به متن ترجمهٔ آقای بهبودی از قرآن مجید می‌پردازیم و به اشتباهات و ترک اولی‌هایی اعم از لفظی و معنوی اشاره می‌کنیم: مثالها

یعنی محدودهٔ نقد صد صفحهٔ اول از این اثر است.

۱. **یوم‌الدین** (حمد، ۴) «روز قانون». اجماع مفسران و مترجمان بر این است که یوم‌الدین یعنی روز جزا. زیرا دنیا و زندگی دنیوی و نشانهٔ این‌جهانی هم روز قانون و شرع و شریعت و تکلیف است، اما آخرت فقط روز جزا است.

۲. **اوکصیبٍ** (بقره، ۱۹) «یا حکایت آن ابر سنگین» ترجمه شده است. همهٔ مفسران بر آنند که چون طرف تشبیه منافقان است، لذا باید «گرفتاران در بارانی سنگین» ترجمه شود.

۳. **هوالذی خلق لکم ما فی‌الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء فسوّاهن سبع سماوات و هو بکل شیء علیم** (بقره، ۲۹) چنین ترجمه شده است: «او همان خدایی است که نعمتهای زمین را برای مهمانی شما مردم آفرید، سپس به سوی آسمان پرکشید و گازهای آسمانی را در قالب هفت سپهر آسمانی پیراست. او به سر هر خواسته‌ای داناست». در آیه سخن از «مهمانی» و «گازهای آسمانی» نیست. چون ترجمهٔ جناب بهبودی همراه با تفسیر است آن را به حساب تفسیر می‌گذاریم. اما عبارت «سپس به سوی آسمان پرکشید» راکه فاعل آن قهراً خداوند است، به چه حمل کنیم؟ قدما و خرافاتی‌ها که گویا بنده هم جزو آنان باشم، بر آن بودند که این‌گونه تعبیرات کفرآمیز است و ادب شرعی در آن مراعات نشده است.

۴. عبارت قرآنی **فتاب علیه انه هوالتوّاب الرحیم** (بقره، ۳۷) چنین ترجمه شده است: «و خدا با آدم آشتی کرد. خدا اهل آشتی و مهربانی است». ایرادش این است که آشتی کلمه‌ای عاطفی و غیرجدی است، و نمی‌توان آن را دربارهٔ خداوند به‌کار برد.

۵. عبارت قرآنی **و اذا واعدنا موسی اربعین لیلة...** (بقره، ۵۱) چنین ترجمه شده است: «و خاطرنشان سازید که چهل شب با موسی امشب و فرداکردیم...». امشب و فرداکردیم عبارت سخیف و رکیکی است.

۶. عبارت قرآنی **فتوبوا الی بارئکم** (بقره، ۵۴) چنین ترجمه شده است: «اینک به سوی آن خدایی که پیکر و اندام شما را پیراست، دست آشتی دراز نمایید». عبارت سست و سخیف است.

۷. عبارت قرآنی **و ما ظلمونا ولکن کانوا انفسهم یظلمون** چنین ترجمه شده است: «آنان با نافرمانی خود ما را سیاه نکردند، بلکه خود را سیاه‌کردند»، که تعبیری رکیک و بی‌ادبانه است. همچنین تعبیر بی‌معنای سیاه‌کردن در جاهای دیگر از جمله ترجمهٔ آیهٔ ۲۷۲ سورهٔ بقره، و ترجمهٔ آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ آل‌عمران هم به‌کار رفته است. وقتی در ص ۴۶ همین متن در ترجمهٔ آیهٔ

۲۷۹ سورهٔ بقره می‌خوانیم: «نه شما بدهکارانتان را سیاه کنید و نه آنان شما را سیاه نمایند» دیگر کاری نداریم که نص قرآنی‌اش چیست، هرچه باشد، این ترجمه نادرست است.

۸. در ص ۹، در ترجمهٔ آیهٔ ۶۳ سورهٔ بقره، عبارت یهودان جهود به‌کار رفته است.

۹. در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۷۳ سورهٔ بقره آمده است: «از این رو گفتیم: یکی از رگهای گردن گاو به رگهای قلب مقتولتان پیوند بزنید تا لحظاتی زنده شود و قاتل را معرفی نماید» (ص ۱۰). بعید است در هیچ منبعی حتی در منابع اسرائیلیات، تعبیر پیوند رگ قلب به‌کار رفته باشد.

۱۰. در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۷۵ سورهٔ بقره آمده است: «ای مؤمنان آیا طمع بسته‌اید که این یهودیان ـ با این خلق و خوی خبیث ـ تسلیم شوند و ایمان بیاورند؟» (ص ۱۰). فحش دادن به یهودیان در ترجمه یا تفسیر آیه چه ضرورتی دارد؟

۱۱. شبیه تعبیر حشوآمیز یهودیان جهود، که اشاره شد، عبارت «دوزخ آتشین» هم در ص ۱۱ دیده می‌شد.

۱۲. مترجم در ترجمهٔ «فضل» (= فضل الهی) عبارت «مازاد رحمت» را آورده است. از جمله در ترجمهٔ آیهٔ ۹۰ سورهٔ بقره، ترجمهٔ آیهٔ ۱۷۴ سورهٔ آل‌عمران، و در ترجمهٔ آیهٔ ۵۴ سورهٔ نساء عبارت «رحمت مازاد» را به کار برده است. رحمت الهی بی‌منتهاست. دیگر مازاد و غیره ندارد. معلوم نیست مراد ایشان از این تعبیر چیست.

۱۳. عبارت قرآنی **فباؤا بغضب علی غضب** (بقره، ۹۰) که ترجمهٔ آن به تقریب چنین است: «و سزاوار خشم اندر خشم (الهی) شدند» چنین ترجمه شده است: «با این خودخواهی خشم خدا را با خشمی دوباره در بستر خود گستردند» (ص ۱۲). البته باز یادآور می‌شویم که ترجمهٔ ایشان تفسیرآمیز است، ایراد ما همواره به عدم مطابقت با نص آیه نیست، بلکه نادرستی و نابجایی همان عبارات اضافه است.

۱۴. در ترجمهٔ آیهٔ ۹۷ سورهٔ بقره که فقط نام «جبرئیل» به‌کار رفته است، در ترجمهٔ تفسیرآمیز خود آورده‌اند: «جبرئیل همان نیروی عظیم الهی است که...». تا آنجا که بنده می‌دانم و در مقالهٔ جبرئیل برای *دایرةالمعارف* تشیع نوشته‌ام، «جبرئیل از ملائکهٔ مقرب و بزرگ الهی است و دارای هویت و شخصیت است». هرگز هیچ کسی از مسلمانان، جز تا حدودی سر سیداحمدخان هندی که اطلاعات اسلامی‌اش تکافو نمی‌کرد، جبرئیل را «نیرو» ولو نیروی الهی نخوانده است. بر مترجم است که دلایل و مستندات خود را برای کاربرد این تعبیر ارائه کند.

۱۵. عبارات و تعبیرات سست و سخیف و عامیانه در این ترجمه بسیار است که استقصای

تام آنها میسر نیست. به بعضی اشاره می‌کنیم: «مشرکین به زندگی دنیا چسبیده‌اند» (ص ۱۳)، «یهودان هماره با پیامبران خدا رو در رو شدند» (ص ۱۴)، «سر پادشاهی و رمز حشمت سلیمانی از همین منترها بوده است» (ص ۱۴)، «نه آنکه دست به جادو و جنبل بزنید» (ص ۱۴).

۱۶. عبارت قرآنی **و ما تقدموا لانفسکم من خیر تجدوه عندالله** (بقره، ۱۱۰)، چنین ترجمه شده است: «شما هر مبلغی را که برای توشهٔ آخرت تقدیم کنید، روز رستاخیز در پیشگاه خداوند رحمان حاضر و محفوظ می‌یابید». درست است که خیر به معنای مال هم هست، اما اعم از آن و به معنای خیر (مطلق نیکوکاری) است. **تقدموا** از تقدیم است ولی نه تقدیم فارسی که به معنای تسلیم و عرضه داشتن است، بلکه به معنای از پیش فرستادن است. **تجدوه عندالله** هم نه به این معنی است که عین آن را چنانکه گویی در قلکی محفوظ باشد، بازمی‌یابید، بلکه جزای آن را از خداوند می‌بینید. واقعاً ترجمهٔ یک عبارت سادهٔ قرآنی دست‌کم سه اشکال و اشتباه دارد تا چه رسد به آیات علمی و دشوارتر.

۱۷. در ترجمهٔ آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ بقره، باز هم دشنامی بیجا و بی‌جهت به یهودیان داده است؛ یعنی عبارت «و چون سگان برانند» (ص ۱۶) که افزودهٔ مترجم یا مفسر است.

۱۸. در ترجمهٔ آیهٔ ۱۲۷ سورهٔ بقره آمده است: «ابراهیم با کمک اسماعیل دیوار کعبه را بر روی پی‌های جوشیده از سنگ بالا بردند». در اینجا عیب از مترجم نیست، ولی به نظرم اغلب خوانندگان هم مثل راقم این سطور نمی‌دانند مراد از «پی‌های جوشیده از سنگ» چیست.

۱۹. عبارت قرآنی **ما تعبدون من بعدی** (بقره، ۱۳۳) که سؤال حضرت یعقوب(ع) از فرزندانش است، چنین ترجمه شده است: «بعد از من کدامین خدا را می‌پرستید؟» که موهم تعدد خدایان است. حال آنکه یعقوب(ع) به‌سادگی و درستی پرسیده است: «بعد از من چه می‌پرستید؟»

۲۰. عبارت قرآنی **و لئن اتبعت اهوائهم من بعد ما جاءک من العلم انک اذا لمن الظالمین** (بقره، ۱۴۵)، چنین ترجمه شده است: (یهود و نصاری نیز هریک فلسفه‌ای دارند که هیچ‌یک تابع دیگری نخواهد گشت) «به‌یقین اگر تو از افکار فلسفی آنان متابعت نمایی، آنهم بعد از علم و دانشی که تو را به دست آمده است، حتماً از سیه‌کاران جهان خواهی بود» (ص ۲۱). نص قرآنی «اهواء» است و ترجمهٔ آن به «افکار فلسفی» نادرست است، زیرا معنایش این است که از افکار غیرفلسفی آنان از جمله از هوی و هوسهایشان می‌توان پیروی کرد.

۲۱. در ترجمهٔ آیهٔ ۱۵۵ سورهٔ بقره عبارت **و نقص... من الثمرات**، «آفات سردرختی و

پادرختی» ترجمه شده است. حال آنکه اگر به کتب تفاسیر و لغت مراجعه کنند درمی‌یابند که ثمرات فقط به محصولات خاصی از محصولات کشاورزی گفته نمی‌شود، بلکه به معنای مطلق محصول و فرآورد و دستاورد مالی است.

۲۲. **اختلاف اللیل والنهار** (بقره، ۱۶۴) به «پیدایش شب و روز» (ص ۲۶) ترجمه شده است. اختلاف که در جای دیگر قرآن خلفه هم به‌کار رفته است (فرقان، ۶۲) یعنی دنبال همدیگر آمدن شب و روز.

۲۳. **لحم‌الخنزیر** را در ترجمهٔ آیهٔ ۱۷۳ سورهٔ بقره (ص ۲۴)، به «گوشت خوکهای گردن‌گراز چشم‌تنگ» و در ترجمهٔ آیهٔ سوم سورهٔ مائده (ص ۱۰۵) به «گوشت هر خنزیری که گردنش نچرخد و چشم او کوچک و کج باشد» درآورده است. خواننده حیران و بدگمان می‌شود که نکند انواعی از خوک باشد که‌گردن‌گراز یا چشم‌تنگ نباشد، یاگردنش بچرخد و چشمش به جای آنکه کوچک باشد و کج باشد، درشت و راست باشد، در این صورت آیا گوشت چنین خوکی حلال است؟ پس افزودن این قیدها ــ که اشکالاتش بیش از این است که اشاره شد ــ نه فقط مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه اضافه می‌کند.

۲۴. در ترجمهٔ آیهٔ مشهور **و لکم فی‌القصاص حیوة یا اولی‌الالباب، لعلکم تتقون** (بقره، ۱۷۹) آورده است: «ای صاحبان مغز و خرد، رعایت قصاص و برابری در خونخواهی مایهٔ زندگی و حیات است که کمتر به جان قاتل دست یابید و به خونبها راضی شوید». به نظر راقم این سطور این ترجمه مخصوصاً ذیل آن که می‌گوید «که کمتر به جان قاتل دست یابید و به خونبها راضی شوید» به‌کلی خلاف مقصود شارع است. اگر چنین بود می‌فرمود، در عدم قصاص، یا در اخذ دیه برای شما حیات است.

۲۵. در توضیح و تفسیر آیهٔ ۱۸۳ سورهٔ بقره: **کتب علیکم الصیام** آورده است: «می‌باید به هنگام غروب و قبل از خواب شبانه یک وعده غذا تناول کنید و بعد از خواب شبانه تا غروب روز دیگر از خوردن و آشامیدن خویشتن‌داری کنید» (ص ۲۶). پس این سحوری که مردم مسلمان بعد از خواب شبانه و قبل از دمیدن فجر در لیالی رمضان و غیر از آن، می‌خورند درست نیست؟ اگر رسم سحری یا سحوری خوردن فقط یک رسم مردمی و اجتماعی بود جای تردید بود. حال آنکه این رسم ریشه و دستور صریح قرآنی دارد که در فقرهٔ بعد (یادداشت شمارهٔ ۲۶) به آن می‌پردازیم.

۲۶. در ترجمهٔ **و کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر**

ثم اتموا الصیام الی اللیل... (بقره، ۱۸۷) آورده است: «به شبهای روزه‌داری می‌توانید بخورید و بیاشامید تا آن لحظه که نخ سفید در اثر روشنایی نور فجر از نخ سیاه ممتاز شود و از آن لحظه به بعد روزهٔ خود را آغاز کنید و تا شب ادامه دهید». اشتباه این ترجمه این است که به جای آنکه به آشکار شدن رشتهٔ سپید سپیده از رشتهٔ سیاه یعنی دمیدن فجر اشاره کند، «به ممتاز شدن نخ سفید در اثر روشنایی نور فجر از نخ سیاه» اشاره‌کرده است که یک اشتباه مشهور و قدیمی در فهم این آیه است و با آنکه بنا را بر اختصار گذارده‌ایم، خوب است محض تنوع و تغییر ذائقه هم که شده آن را مبسوط‌تر بیان کنیم. میبدی می‌نویسد: «تفسیر این، مصطفی(ص)، عدی (بن) حاتم (پسر حاتم معروف) را درآموخت (که چنین و چنان نماز بخوان و چنین و چنان روزه بگیر). عدی حاتم گفت: چون این از مصطفی (ص) بشنیدم، فراز گرفتم یک رشتهٔ سپید و دیگری سیاه و به وقت صبح در آن می‌نگریستم و هیچ بر من روشن نمی‌شد. آنگه با رسول بگفتم که من چه کردم. رسول بخندید گفت یا ابن‌حاتم انک لعریض القفا (یعنی ای پسر حاتم تو کودن هستی)... ای پسر حاتم آن رشتهٔ سپید و سیاه مثلی است تاریکی شب و روشنایی روز را. نبینی که در عقب گفت: من الفجر، فجر نامی است اول بامداد را که نفس صبح بشکافد از شب...» (*کشف‌الأسرار*، ۵۰۵/۱؛ همچنین ← *تفسیر ابوالفتوح*).



چنانکه اشاره شد کلمات و تعبیرات سست و عامیانه ــ که حتی در روزنامه‌ها هم دیده نمی‌شود ــ در این ترجمه بسیار است و بعضی از آنها را نقل‌کردیم و تمامی آن را نمی‌توان در یک مقاله گنجاند، اما نمونه‌هایی می‌توان ارائه داد. کلمهٔ «دستاورد» که گویی بیش از هزار مرتبه در این ترجمه به‌کار رفته است، کلمهٔ بدی نیست اما تعبیراتی چون «با هم درگیر شدن» (ص ۴۱) و «به جان هم افتادن» (۲ بار، ص ۴۱) و «سیاه‌کردن» (جز آنکه گفته شد، نیز ← ص ۴۵) در این ترجمه بسیار است. نیز کلمهٔ «هوار» به جای آوار، همچنین «داد و هوار» (از جمله ← صص ۴۲، ۴۳، ۱۰۱).

۲۷. مترجم در آیهٔ معروف و معرکهٔ آراء **و ما یعلم تأویله الاالله و الراسخون فی‌العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا...** قائل به وقف بعد از کلمهٔ «الله» است. با این قرائت تأویل قرآن مجید را فقط خداوند می‌داند. حال آنکه کراراً از ائمهٔ اطهار(ع) نقل و روایت شده است که فرموده‌اند: **نحن‌الراسخون فی العلم فنحن نعلم تأویله** (ما راسخان در علمیم لذا تأویل آن را می‌دانیم)، که در *کافی* و *تفسیر عیاشی* نقل شده است. علاوه بر ائمهٔ اطهار و تقریباً قاطبهٔ بزرگان و مفسران

شیعه، بعضی از بزرگان اهل سنت از جمله مجاهد، نحاس (نحوی)، عکبری (نحوی)، زمخشری، ابن فورک، بیضاوی، ابوالسعود عمادی، آلوسی، و محمود صافی (نحوی معاصر) هم مانند شیعه قائل به قرائت «عطف» یعنی عطف کردن **والراسخون فی‌العلم** به «اللّٰه» هستند. جناب بهبودی با این جانبداری از آن قرائت اهل سنت‌پسند، حتی اگر هم راسخ در علم بودند حق نداشتند قرآن کریم را تفسیر کنند، تا چه رسد که در مسائل اولیهٔ ترجمه و تفسیر قرآن این‌همه مشکل دارد.

۲۸. در ترجمهٔ آیات ۱۳ و ۱۴ سورهٔ آل‌عمران آورده است: «بی‌شک در این پیکار حق و باطل، برای صاحبان بینش و معرفت پل عبرت است. شهوتها و هوسرانیها در چشم‌انداز مردمان جاذبه‌ای دارد به سوی زنان و فرزندان...». پل عبرت تعبیر جدیدی است. شاید مراد ایشان آیینهٔ عبرت یا مایهٔ عبرت باشد. همچنین «جاذبه‌ای دارد به سوی زنان و فرزندان» تعبیر نادرستی است.

۲۹. در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۲۱ سورهٔ آل‌عمران آورده‌اند: «و مانند بنی‌نضیر با صحنه‌سازی و توطئه، پیامبران خدا را به قتل می‌رسانند» (ص ۵۱). خوب بود برای تتمیم فایده مرقوم می‌داشتند که بنی‌نضیر کدام پیامبران خدا را به قتل رسانده‌اند؟ اگر مرادشان این است که بنی‌نضیر از زاد و ذریهٔ همان بنی‌اسرائیل هستند که پیامبران خدا را کشته بودند، این چه تفسیری است که خود بیشتر از متن به تفسیر احتیاج دارد؟

۳۰. مترجم در ترجمهٔ **فبشر هم بعذاب الیم** (آل‌عمران، ۲۱) گرفتار دام غلط مشهور شده است و تصورکرده است که بشارت و تبشیر همه جا به معنای مژده دادن و بشارت است و آورده است: «همهٔ آنان را به این خبر مسرت‌بخش نوید و بشارت ده که عذاب دردناکی برای آنان مهیا است». مانند همهٔ کسانی که این عبارت قرآنی را غلط ترجمه کرده‌اند، از خود نمی‌پرسند که «عذاب الیم» که بشارت ندارد و خبر مسرت‌بخش نیست. راقم این سطور با دلایل و مدارک متقن برای نخستین بار اثبات‌کرده است که بشارت و تبشیر دو معنی دارد. نخست که معروف است و کاربرد مثبت آن است، یعنی نوید و مژده دادن. دوم در موردی که به کافران و منافقان خبر از عذاب الیم می‌دهد، یا به عرب جاهلی خبر می‌دهند که همسرت دختر زاده است (نحل، ۵۸)، مراد از آن صرفاً خبر دادن و آگاهانیدن است، نه مژده و نوید دادن. این غلط بیش از هزار سال در تاریخ تفسیر و ترجمهٔ قرآن مجید سابقه دارد (کسانی که خواهان تفصیل بیشتری هستند ← مقالهٔ «فهم قرآن با قرآن» (القرآن یفسر بعضه بعضاً)، نوشتهٔ راقم این سطور، در مجلهٔ مترجم، ویژهٔ

ترجمهٔ قرآن، به کوشش علی خزاعی‌فر، مشهد، ۱۳۷۲؛ و در کتاب حاضر).

۳۱. سزاوار بود، و انتظار می‌رود که مترجم محترم که حدیث‌شناس است و عمری در احادیث و اخبار تتبع و تحقیق کرده است، در تفسیر آیهٔ **و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات‌اللّه** (بقره، ۲۰۷) هماهنگ با مفسران شیعه (قمی، شیخ طوسی، طبرسی، ابوالفتوح) و از اهل سنت همصدا با میبدی و امام فخر رازی، اشاره‌ای ولو در حد دو سه کلمه، می‌کرد که این آیه در حق حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) و دربارهٔ لیلة‌المبیت نازل شده است.

۳۲. همچنین در آیهٔ مباهله (آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل‌عمران) **انفسنا** را اگر هم به «ما خودمان» ترجمه می‌کرد، لااقل همصدا با مفسران اهل سنت (میبدی، زمخشری، نیشابوری، فخر رازی، قرطبی، بیضاوی و دیگران) توضیح می‌داد که مراد از **ابناءنا** (= پسران ما) حسن و حسین علیهماالسلام، و مراد از **نساءنا** (= زنان ما) فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام، و مراد از **انفسنا** (= خویشان نزدیک خود) حضرت علی (ع) بوده است. یعنی چهار تنی که همراه با خود حضرت رسول (ص) پنج تن آل عبا یا اهل کسا را تشکیل می‌دهند، و جز این آیه که علو شأن ایشان را نشان می‌دهد، به‌تصریح زمخشری و فخر رازی، که هر دو از بزرگان اهل سنت هستند آیهٔ تطهیر (احزاب، ۳۳) نیز به دنبال آن در گرامیداشت و پاکشماری آنان نازل شده است.

۳۳. آیهٔ **و اماالذین ابیضت وجوهم ففی رحمة‌الله هم فیها خالدون** (آل‌عمران، ۱۰۷) چنین ترجمه شده است: «و آنان که روسفیدند در رحمت خدا جای دارند» حال آنکه از خود نپرسیده‌اند که چگونه می‌توان «در رحمت خدا جای داشت؟» و کافی بود به‌قرینهٔ دنبالهٔ آیه که «و جاودانه در آن می‌مانند» دریابند که مراد از رحمت خدا بهشت است که یا باید در متن ترجمه می‌آمد، یا لااقل در داخل قلاب به این صورت: «و آنان که روسفیدند در رحمت خدا (= بهشت) جای دارند و جاودانه در آن می‌مانند».

۳۴. آیهٔ **ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یعلم‌الله الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرین** (آل‌عمران، ۶۶) چنین ترجمه شده است: «شما تصور کرده‌اید که اینک سند بهشت را در دست دارید و فردا به بوستانهای ویژهٔ خود وارد می‌شوید، پیش از آنکه خداوند جهان در پیکاری خونین مجاهدان شما را بشناسد». از اشکالات خرد و ریز گذشته، اشکال اصلی این ترجمه در «بشناسد» است که باید بشناساند یا معلوم بدارد ترجمه می‌شد، زیرا خداوند پیش از امتحان هم به مجاهد و غیرمجاهد و مؤمن و منافق علم دارد (کسانی که خواهان تفصیل بیشتری هستند به نقد راقم این سطور بر ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی، در کتاب *سیر بی‌سلوک* مراجعه فرمایند).

۳۵. در ترجمهٔ آیهٔ ۱۸۰ سورهٔ آل‌عمران، عبارتی تفسیری و نه ترجمه‌ای آمده است از این قرار: «خدایی که می‌فرماید به من قرض بدهید و بندگان فقیر مرا به نواختی بنوازید گدا نیست» که بسیار بیجا و فاقد ادب شرعی است.

۳۶. نظیر مورد بالا (یادداشت شمارهٔ ۳۵) باز هم سلب و تنزیهی به میان آمده است که نامحترمانه و حیرت‌آور است. در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۱۹۱ سورهٔ آل‌عمران، خطاب به خداوند آمده است: «تو از بازی و سرگرمی و توپ‌بازی منزه و برکناری» (ص ۷۴). ممکن است خوانندگان یا مترجم بفرمایند که بنده با نقل کوتاه، باعث ضایع شدن معانی مورد نظر مترجم شده‌ام. لذا این بخش را مفصل‌تر نقل می‌کنم، خواهید دید که آن عبارت همچنان بی‌معنی و بیجاست: «ای پروردگار ما، تو این آسمانهای افراشتهٔ چرخان و این گستردهٔ پیچان را بیهوده و باطل نیافریدی. تو از بازی و سرگرمی و توپ‌بازی منزه و برکناری. ما پذیرفتیم که دعوت مؤمنان به بهشت و تهدید کافران به آتش دوزخ پوچ و سرسری نیست». اینها همه‌اش ترجمه و تفسیر **ربنا ماخلقت هذا باطلا** است. آری از این‌گونه قلم‌گردانیها و انشانویسی‌های فاقد معنای محصل در این ترجمهٔ تفسیرآمیز، نظیر ترجمهٔ تفسیرآمیز مرحوم الهی قمشه‌ای بسیار است.

۳۷. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **و توفنا مع الابرار** (آل‌عمران، ۱۹۳) آورده است: «و جان ما را با نیکان بندگانت دریافت کن». مراد این نیست که ما را همزمان و درکنار نیکان بمیران، این است که ما را ابتدا نیک بگردان (به طوری که در عداد نیکان و در زمرهٔ آنان باشیم)، سپس بمیران. خلاصه آنکه ما را در زمرهٔ نیکان بمیران.

۳۸. در این ترجمه نام سوره‌ها نیز عجیب و غریب است. چنانکه در برابر «سورةالنساء» آورده است: «خانمها ـ بشریت. ساختاری جامعه»، یا در برابر «سورةالمائده» آورده است: «میز ناهار ـ حلال و حرام. تعهدات الهی. کیفر جانی. رهبری جامعه»، یا در برابر «سورةالانعام» آورده است: «دامها ـ گزارشی از بافته‌های شرک. درسی از توحید»، یا در برابر «سورةالاعراف» آورده است: «تیغه‌های اعراف ـ احیای نسل جدید».

۳۹. آیهٔ: **اذا حضرالقسمة اولواالقربی و الیتامی و المساکین فارزقوهم منه و قولوا لهم قولاً معروفاً** (نساء، ۸)، چنین ترجمه شده است: «و هرگاه خویشان آن مرحوم و ایتامی که در کفالت او به سر می‌برده‌اند و کارگران کارگاه و مزرعه و کارخانهٔ آن مرحوم بر سر قسمت حاضر شوند، آنان را از میراث مرحوم اربابشان روزی بدهید و با پاسخی شایسته و معقول برگردانید». **اذا حضرالقسمة** یعنی چون اینان بر سر یا هنگام تقسیم ارث حضور یافتند. لزومی ندارد که ازکارگاه

وکارخانه و مزرعه سخن گفته شود. ممکن است یک متوفی تاجر فرش و بدون‌کارگاه وکارخانه یا دلال ارز باشد. این چنین تعیین مصداقها، که مفید یا موهم حصر هم هست، به جای روشنگری، غلط‌انداز است.

۴۰. در ترجمهٔ آیهٔ **واللاتی یأتین الفاحشة من نسأئکم... و والذان یأتیانها منکم...** (آیات ۱۵ و ۱۶ سورهٔ نساء) به‌ترتیب آورده است: «خانمهایی که به خلوت می‌روند و با هم مرتکب فحشاء و همخوابگی می‌شوند، چهار تن از مردان خود را بر آنان گواه بگیرید». مترجم که شیفتهٔ شذوذ است، آیه را به جای آنکه دربارهٔ زنا بداند دربارهٔ مساحقه (همجنس‌گرایی زنان) گرفته است و در ترجمهٔ آیهٔ بعدی: «و آن دو تن از مردان خود راکه با رفتن به خلوت مرتکب فحشاء و همخوابگی شوند، بعد از گواهی چهار تن شاهد هر دو را با پس‌گردنی و چوب ترکه و لنگه‌کفش آزار دهید و تعزیر کنید» تشتت فکری و علمی بیداد می‌کند. باز مترجم طرفدار قول مرجوح است و آیه را دربارهٔ لواط می‌داند. و با آنکه در آیه یعنی در نص قرآن‌کریم چیزی دربارهٔ شاهد گرفتن چهار تن نیامده، از پیش خود چهار شاهد می‌افزاید. بعد که با شهادت آن شاهدان، وقوع لواط قطعی شد، به جای اجرای حد که اجماعی بین فریقین است، تعزیر از جمله پس‌گردنی و لنگه‌کفش را مطرح می‌کند. شیخ طوسی دربارهٔ آیه اول می‌نویسد: «اکثر مفسران... بر آنند که این آیه منسوخ است، زیرا حکم اول این بودکه چون زن زناکند و چهار شاهد بر آن گواهی دهند، در خانه‌اش مادام‌العمر محبوس شود تا درگذرد. سپس این آیه در مورد محصنین (مرد و زن متأهل) به رجم و در مورد بکرین (مرد و زن مجرد) به تازیانه نسخ شد. ← سورهٔ نور، آیهٔ ۲». سپس قول منسوب به ابومسلم اصفهانی را که گفته است مراد از فاحشه «مساحقه» است رد می‌کند و مخالف اجماع می‌داند. علامه طباطبایی بیشتر و بهتر از دیگران در صحت همین معنی استدلال کرده‌اند و این آیه را متضمن حکم زنای زنان شوهردار و آیهٔ بعد (نساء، ۱۶) را دربارهٔ حکم زنای بدون احصان می‌دانند. اما دربارهٔ آیهٔ بعدی بعضی نظر به اینکه «اللذان» موصول تثنیهٔ مذکر است، عمل ناشایستی راکه در آیه با ضمیر «یأتیانها» (مرتکب آن می‌شوند) به آن اشاره شده، لواط می‌دانند. اما قاطبهٔ مفسران از قدیم و جدید، از طبری تا طباطبایی، با این استنباط مخالفت کرده‌اند و آن را دربارهٔ مرد و زن زانی می‌دانند. طبق قاعدهٔ تغلیب، ضمیر مربوط به مذکر و مؤنث را می‌توان مذکر آورد (از جمله رک: احزاب، ۳۵). قرطبی می‌گوید در آیهٔ قبلی از زنان زانیه و حکم آنان و در این آیه از مردان زانی و حکم آن سخن گفته است که بعداً با آیهٔ دوم سورهٔ نور نسخ شده است (نیز ← تفسیر *المیزان*، ذیل این دو آیه).

۴۱. آیهٔ معروف **الرجال قوامون علی‌النساء بما فضل‌الله بعضهم علی بعض و بماانفقوا من اموالهم** (نساء، ۳۴)، چنین آمده است: «مردها بر سر خانمهایشان ناظر و قیومند از این رو که مردها بر زنها از حیث خرد و رشد اجتماعی فزونی دارند». این ترجمه بی‌اشکال است. البته مسأله خرد و رشد اجتماعی، تفسیر و افزوده از سوی مترجم است. سپس به‌دنبال همین جمله بعد از گذاردن دو نقطهٔ شارحه، مطلب را مثل خورشید روشن ساخته‌اند، به این ترتیب: «یک دکتر مرد بر دکتر زن برتری دارد و یک حمال مرد بر حمال زن ترجیح دارد». البته مترجم محترم دلیلی ارائه نفرموده‌اند که چرا و چگونه حمال مرد، بر حمال زن (که سخت نایاب است) ترجیح دارد.

۴۲. عبارت قرآنی **و لایظلمون فتیلا** (نساء، ۴۹)، چنین ترجمه شده است: «با دست خدا جان کسی به اندازهٔ یک خط سیاه و آلوده نخواهد شد» (ص ۸۵). ظاهراً در آیه نه سخن از خداوند است، نه خط، نه سیاه. شبیه به همین عبارت قرآنی **لا تظلمون فتیلاً** (نساء، ۷۷) حماسی‌تر از این ترجمه شده است: «این شما هستید که در دنیا جان خود را با نافرمانی سیاه می‌کنید. در آخرت کسی را به پهنای یک خط سیاه و آلوده نخواهندکرد» (ص ۸۹).

۴۳. عبارت قرآنی **سیصلون سعیرا** (نساء، ۱۰)، چنین ترجمه شده است: «اینان در برابر آتش فروزان کباب می‌شوند» (ص ۷۷). همچنین **فسوف نصلیه ناراً** (نساء، ۳۰) چنین ترجمه شده است: «به‌زودی با شعلهٔ آتش کبابش می‌کنیم» (ص ۸۲). همچنین عبارت **سوف نصلیهم نارا** (نساء، ۵۶) چنین ترجمه شده است: «به‌زودی در برابر آتش سوزان کباب می‌سازیم».

۴۴. آیهٔ **اذا حییتم بتحیة فحیوا باحسن منها اوردوها...** (نساء، ۸۶) چنین ترجمه شده است: «و هرگاه منافقان شما را با درود و تحیتی خودساخته استقبال کنند، شما تحیت آنان را با تحیتی بهتر که تحیت اسلامی است پاسخ دهید و یا همان تحیت را به آنان بازگردانید». تخصیص دادن حکم الهی، در جایی که اصل اطلاق است، بدون قرینه و مخصص، درست نیست. همهٔ ائمه و بزرگان دین وقتی که می‌خواسته‌اند، تبریک یا تهنیت یا دعوت یا هدیه‌ای را پاسخ دهند استشهاداً و تبرکاً این آیه را می‌خوانده‌اند که **و اذا حییتم بتحیه...** دلیل عقلی در نادرستی ترجمهٔ مترجم محترم و قید و تخصیص بیجای ایشان این است که اگر آیه را چنان‌که هست آزاد و مطلق ترجمه کنیم شامل حال منافقان هم می‌شود، اما اگر آن را خاص منافقان‌کردیم، دیگر نمی‌توان برای مؤمنان به‌کار برد.

۴۵. در ص ۹۱ در ترجمهٔ آیهٔ ۹۱ سورهٔ نساء، به قرینهٔ دشنام به یهودیان که در یادداشتهای

پیشین اشاره‌کردیم، «اعراب» را هم به صفت «جرار» ملقب‌کرده‌اند.

۴۶. در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۱۱۳ سورهٔ نساء آورده است: «خداوند رحمان کتاب و سنت را بر تو نازل‌کرد» (ص ۹۶). آیا سنت نبوی هم مانند قرآن، وحی الهی است؟

۴۷. در ترجمه و تفسیر آیهٔ ۱۳۵ سورهٔ نساء آمده است: «اگر مدعی و یا متهم دولتمند باشد و یا نیازمند باشد، خداوند رحمان به حمایت او واپیشتر است» (کذا فی‌المتن). این ترجمه، ترجمهٔ این عبارت قرآنی است: **ان یکن غنیاً او فقیراً فالله اولی بهما**. پیشتر از این فرموده است: به دادگری برخیزید و در برابر خداوند به‌حق شهادت دهید ولو آنکه به زیان خودتان یا پدر و مادرتان یا خویشاوندانتان باشد، سپس این عبارت را آورده است که ظاهراً ترجمه‌اش چنین است: «و اگر (اصحاب دعوی) دارا یا تهیدست باشند، در هر حال خداوند سزاوارتر از آنهاست»، یعنی اینکه ملاحظهٔ فقر و غنای خویش و بیگانه را نکنید، بلکه خدا را در نظر بگیرید.

۴۸. عبارت قرآنی **و بصدهم عن سبیل‌الله کثیراً** (نساء، ۱۶۰) چنین ترجمه شده است: «و بدین جهت که فراوان با جار و جنجال علمی راه خدا را می‌بستند». معلوم نیست مراد مترجم محترم از «جار و جنجال علمی» چیست؟ اولاً اگر چیزی علمی باشد که بد نیست و اگر جار و جنجال باشد که نهایتاً غیرعلمی است.

۴۹. عبارت قرآنی **انماالمسیح عیسی ابن مریم رسول‌الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه** (نساء، ۱۷۱) ترجمهٔ سرراستش به‌تقریب از این قرار است: «همانا عیسی مسیح پسر مریم پیامبر الهی و کلمهٔ اوست که آن را در مریم دمیده بود و نیز روح اوست». مترجم محترم که جبرئیل را نیروی الهی می‌داند و به پرکشیدن خداوند العیاذبالله اشاره‌کرده است (← یادداشتهای شمارهٔ ۱۴، و شمارهٔ ۳) این عبارت قرآنی را چنین ترجمه‌کرده است: «مسیح عیسی پسر مریم فقط رسول خدا است و کلمهٔ او است که به سوی مریم افکند و موجی از روح خدا». واقعاً تعبیر مادی «موجی از روح خدا» یعنی چه؟

۵۰. عبارت قرآنی **و کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس...** چنین ترجمه و تفسیر شده است: «ما در کتاب آسمانی تورات بر یهودان به صورت فرض و کتبی واجب نمودیم که جان را باید در برابر جان گرفت، پس جان زن با جان مرد برابر است...». سخن بر سر «پس جان زن با جان مرد برابر است» است که در فقه اسلامی و قرآن‌کریم چنین نیست. بی‌شبهه مترجم محترم که مطابق پسند زمانه مایل است حد را به تعزیر (← یادداشت شمارهٔ ۴۰) و قصاص را به دیه (← یادداشت شمارهٔ ۲۴) تبدیل کند، این عبارت قرآنی راکراراً خوانده است که می‌فرماید: **والانثی**

بالانثی (بقره، ۱۷۸) و خود ایشان آن را چنین ترجمه کرده است: «زن در برابر زن باید به قتل برسد».

بیش از این تفصیل و تصدیع نمی‌دهم. این پنجاه نکتهٔ انتقادی از ۱۱۴ صفحهٔ این ترجمه برگزیده شد. عمر نوح و صبر ایوب و محنت‌کشی یعقوب و یونس علیهم‌السلام باید داشت تا یک دور این ترجمهٔ غریب را مطالعه و با متن مقدس قرآن مقابله کرد. قرآن‌پژوهان و نکته‌سنجانی که خواهان تفصیل بیشتر در ارزیابی و نقادی این ترجمه هستند، به مقالهٔ محققانه و باریک‌بینانهٔ آقای حسین استاد ولی در نقد این ترجمه مراجعه فرمایند (← مجلهٔ مترجم، ویژهٔ ترجمهٔ قرآن، مشهد، ۱۳۷۲).

ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم جلال‌الدین فارسی

آقای جلال‌الدین فارسی از دولتمردان معاصر و از صاحب‌نظران اندیشهٔ سیاسی اسلامی در عصر جدید است و چندین اثر، اعم از تألیف و ترجمه از ایشان انتشار یافته است. ترجمهٔ ایشان از قرآن مجید، خوشنما و تا حدودی خوشخوان است اما هرچه هست از ترجمه‌های مهم و طراز اول قرآن به فارسی نیست، و ان‌شاءالله شمه‌ای از دلایل این داوری را در سطور آیندهٔ این نقد ملاحظه خواهیدکرد.

در نقد ترجمهٔ قرآن به قلم آقای محمدباقر بهبودی که علی‌رغم فضل و فرهنگ مترجم، ترجمه‌ای مغشوش است، گفته شد که بعضی از مترجمان برای هنرنمایی و براعت استهلال نکتهٔ نادره یا غلط مشهوری را (به‌زعم خویش) که در طی تاریخ ترجمهٔ قرآن مجید به فارسی پیش آمده است، مطرح کرده‌اند، چنان‌که شادروان پاینده «جَمَل» را در **حتی یلج الجمل فی سمّ‌الخیاط** (اعراف، ۴۰) به جای «شتر» که معنای اول و ظاهر آن است، به معنای ریسمان و طناب کشتی گرفته است و آیه را چنین ترجمه‌کرده است: «... تا طناب کشتی به سوراخ سوزن در شود». و راقم این سطور، نادرستی این ترجمه، و صحت همان معادل قدیمی و متبادر به ذهن و عرف‌پسند یعنی شتر را در توضیح ذیل این آیه در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم نشان داده‌ام. باز این ادعا و استنباط مرحوم پاینده نامعقول نیست، اگرچه نهایتاً نامقبول باشد، آنچه نامعقول و نامقبول است براعت استهلال و یدبیضانمایی مترجم دانشور دیگر، جناب محمدباقر بهبودی است که آیهٔ مشهور **لایسئل عمّا یفعل و هم یسئلون** (انبیا، ۲۳) را مقول قول‌کفرآمیز مشرکان دانسته‌اند که به‌ناحق مدعی هستند که خداوند «لایسئل عما یفعل» است. لاجرم نظر آقای بهبودی باید این باشد که خداوند «یسئل عما یفعل» است. به عبارت ساده‌تر ایشان بر آنند که خداوند در افعالش

بازخواست می‌شود. این قرائت نادرست است چرا که قرائت قدیمی، اساس علم کلام مکتب اشعری یعنی علم کلام رسمی جهان اسلام (اهل سنت) را تشکیل می‌دهد. و راقم این سطور، نادرستی قرائت ادعایی جناب بهبودی را با ادله و شواهد عقلی و نقلی در نقدی که بر ترجمهٔ قرآن به قلم ایشان نوشته است (در همین کتاب) نشان داده است، طالبان مراجعه فرمایند.

حال می‌رسیم به نکتهٔ براعت استهلالی آقای فارسی. ایشان در مقدمه‌ای که بر ترجمهٔ خود از قرآن کریم نوشته‌اند، آورده‌اند: «... ترجمهٔ این استادان بزرگ [امثال میبدی و ابوالفتوح رازی در تفسیرهایشان] با همهٔ زیبایی و استحکامش خالی از اشتباه و نقص نیست، چنانکه همگی تا به امروز، «العالمون» [= العالمین] را در جملهٔ ... **ربّ‌العالمین** به «جهانیان» ترجمه کرده‌اند. حال آنکه این کلمه [یعنی *جهانیان*] ترجمهٔ العالمیّون است». ایشان این حکم را فقط از سر ذوق، صادرکرده‌اند، بدون کوچکترین فحص و تحقیقی در فرهنگهای لغت و سایر مراجع ذی‌ربط. و به‌آسانی ادعاکرده‌اند که مترجمان و مفسران قرآن در طول تاریخ ترجمهٔ قرآن از *قرآن قدس* ــ که متعلق به روزگار پیش از ترجمهٔ *تفسیر طبری* در قرن چهارم هجری است ــ تا فی‌المثل آقای عبدالمحمد آیتی که یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن را در عصر جدید به عمل آورده‌اند، اشتباه کرده‌اند. و به خاطرشان نرسیده است که اشتباه یک فرد، که ژرفکاوی و بررسی کافی و لازم هم نکرده است محتمل‌تر است، تا اشتباه مترجمان و مفسران سی چهل نسل در طیّ تقریباً دوازده قرن.

دلایل و شواهد ما در درستی ترجمهٔ «العالمین» به «جهانیان» سه دسته است و همه نقلی است، زیرا همگان می‌دانند که مسائل زبانی و لغوی عمدتاً نقلی است. این سه دسته عبارت است از: ۱)کاربرد خود قرآن کریم. ۲) قول لغویان و فرهنگ‌نویسان. ۳)کاربرد مترجمان و مفسران دیگر (ولو آنکه مقبول طبع و ذوق جناب فارسی نباشد).

۱) کاربرد خود قرآن

۱) در آیهٔ ۴۷ و ۱۲۲ سورهٔ بقره [خطاب به بنی‌اسرائیل] آمده است: **و انی فضلتکم علی العالمین**. آقای فارسی که **رب‌العالمین** را در سورهٔ حمد به «پروردگار عالمهای آفریدگان» ترجمه کرده‌اند، این عبارت قرآنی را هم در هر دو جا تقریباً یکسان و شبیه به همان مورد آورده‌اند: «من شما را بر عالمهای آفریدگان فزونی دادم» + «من شما را بر عالمهای آفریدگان فزونی بخشیدم»، که نامفهوم و دیریاب و به دلایلی که خواهد آمد نادرست است. می‌توان گفت که قاطبهٔ مفسران و مترجمان

این عبارت قرآنی را چیزی شبیه به این ترجمه کرده‌اند که «من شما را بر جهانیان [همزمانتان] برتری بخشیدم» و همین درست است.

۲) در آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ آل‌عمران آمده است: **و مااللّٰه یرید ظلماً للعالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی، که فارسی نیست: «و خدا آن نیست که ستمی برای عالمهای آفریدگان بخواهد». حال آنکه مراد خداوند به‌سادگی این است که: خدا ستمی را در حق جهانیان [=مردم جهان] نمی‌پسندد.

۳) در آیهٔ ۲۰ سورهٔ مائده آمده است: **و آتاکم مالم یؤت احداً من العالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «به شما چیزها داد که به هیچ‌یک از عالمهای آفریدگان نداد». ترجمهٔ متعارف و صحیح کمابیش از این قرار است: «به شما چیزی بخشید که به کسی از جهانیان [=مردم جهان] نداده بود».

۴) در آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ مائده آمده است: **فانی اعذبه عذاباً لااعذبه احداً من العالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «من او را عذابی کنم که هیچ‌یک از عالمهای آفریدگان را چنان عذابی نکنم». ملاحظه می‌فرمایید که هرچه پیشتر می‌رویم، نادرستی ترجمهٔ آقای فارسی بیشتر آشکار می‌شود. آیا «عذاب‌کردن عالمهای آفریدگان» فارسی است، و از آن گذشته آیا معنای محصّلی دارد؟

ترجمهٔ کمابیش درست از این قرار است: «من او را عذابی کنم که هیچ‌کس از جهانیان [=مردم جهان] را چنان عذابی نکرده باشم».

۵) در آیهٔ ۸۶ سورهٔ انعام آمده است: **و کلاً فضلنا علی العالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «و جملگی را بر آفریدگان برتری دادیم». درست خوانده‌اید. غلط چاپی هم درکار نیست. یعنی حقیقت معنا و معنای حقیقی این کلمه دارد خودش را بر قلم آقای فارسی تحمیل می‌کند. و این روند ادامه و نمونهٔ دیگر هم دارد که خواهیم دید.

۶) در آیهٔ ۹۰ سورهٔ انعام آمده است: **ان هو الّا ذکری للعالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «این جز پندی برای *آفریدگان* نیست». پس تا اینجا دو مورد مشاهده شد که ایشان «العالمین» را به جای «عالمهای آفریدگان» که به‌کلی نادرست بود، به «آفریدگان» ترجمه کرده‌اند که تا حدود قابل توجهی درست است. خوب است باز هم پیشتر برویم.

۷) در آیهٔ ۸۰ سورهٔ اعراف، از قول لوط پیامبر، خطاب به قومش آمده است: **اتأتون الفاحشة ماسبقکم بها من احمد من‌العالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «آیا این کار زشت را مرتکب می‌شوید [که] هیچ‌یک از *آفریدگان* پیش از شما آن را مرتکب نگشته است؟»

باز هم آفریدگان در برابر «العالمین» برای سومین بار.

۸) در آیهٔ ۷۰ سورهٔ حجر از قول بعضی از قوم لوط که به مهمانان خوش‌سیمای لوط(ع) نظر بد داشتند می‌فرماید: **اولم ننهک عن‌العالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «مگر ما ترا از ملل دیگر نهی نکرده بودیم؟» این ترجمه غیرمنتظره و شگفت‌آور است. در اینجا به جای آنکه با درست یا غلط بودن آن کار داشته باشیم، به همین قانعیم که در اینجا «العالمین» به «عالمهای آفریدگان» ترجمه نشده است.

۹) در آیهٔ ۹۱ سورهٔ انبیا آمده است: **و جعلناها و ابنها آیة للعالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «و وی را و پسرش را آیتی برای عالمهای آفریدگان ساختیم». ملاحظه می‌شود که در اینجا و نیز در آیهٔ ۷۱ سورهٔ انبیا بازگشت به کلیشهٔ «عالمهای آفریدگان» کرده‌اند.

۱۰) آیهٔ مشهور ۱۰۷ سورهٔ انبیا: **و ما ارسلناک الّا رحمة للعالمین** چنین ترجمه شده است: «و ما تو را نفرستادیم مگر رحمتی برای ''عالمهای آفریدگان''». پس از این‌همه رونویسی و بازنویسی از این عبارت یا ترکیب اضافی دوکلمه‌ای، راقم این سطور هنوز به‌درستی نمی‌داند که «عالمهای آفریدگان» یعنی چه. چاره نیست همچنان پیش می‌رویم.

۱۱) آیهٔ اول سورهٔ فرقان چنین است: **تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیراً** و چنین ترجمه شده است: «برکت‌آفرین است آنکه کتاب جدا کنندهٔ حق از باطل را بر بنده‌اش (محمد) فرستاد تا برای ''عالمهای آفریدگان'' بیم‌دهنده باشد».

۱۲) آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ شعراء باز در سرزنش قوم لوط است: **اتأتون الذکران من العالمین**. ترجمهٔ آقای فارسی: «آیا با ''آفریدگانی'' که نرند می‌آمیزید؟» یعنی برای بار چهارم «آفریدگان» را در ترجمهٔ «العالمین» به‌کار برده‌اند.

۱۳) عبارت قرآنی **او لیس الله باعلم بما فی صدور العالمین** بدون توجه به صدور که نشان می‌دهد سخن از آدمیان است، چنین ترجمه شده است: «آیا خدا داناتر نیست به آنچه در اندرون عالمهای آفریدگان است؟» حال آنکه «صدورالعالمین» یعنی «دلهای مردمان».

۱۴) عبارت قرآنی **انکم لتأتون الفاحشة ماسبقکم بها من احد من العالمین** (عنکبوت، ۲۸) شبیه به عبارت قرآنی **اتأتون الفاحشة ماسبقکم بها من احد من العالمین** (اعراف، ۸۰) است. حال آنکه مترجم محترم «العالمین» را در اولی (عنکبوت، ۲۸) به «عالمهای آفریدگان» و در دومی (اعراف، ۸۰) به «آفریدگان» ترجمه کرده است. دو گونه ترجمه کردن یک عبارت قرآنی را که درست در یک سیاق و یک زمینه (سرزنش لوط قومش را) هستند،

به هرچه حمل کنیم، به‌دقت و صحت نمی‌توان حمل کرد.

۱۵) عبارت قرآنی **سلام علی نوح فی‌العالمین** (صافات، ۷۹) چنین ترجمه شده است: از میان عالمهای آفریدگان بر نوح سلام! [نقطه‌گذاری مطابق با متن است] که باز هم همان کلیشه به نحو وخیمتری تکرار شده است.

۲) قول لغویان و فرهنگ‌نویسان

ابن منظور در *لسان‌العرب* آورده است: «العالَم: اَلْخلق کُلّه [= همهٔ آفریدگان] العالمون: اصناف الخلق [= گونه‌های آفریدگان]». همو به‌دنبال این وصف می‌نویسد: «در تفسیر الحمدللّه رب العالمین، ابن عباس گفته است: رب‌العالمین یعنی رب‌الجن و الانس، و قتاده گفته است: ربّ الخلق کلّهم... و زجاج گفته است: العالمین یعنی کل ماخلق اللّه». حاصل آنکه در اینجا مجاز حال و محل جاری است و «عالمین» به معنای عالمها نیست بلکه به معنای مافی‌العالم و من فی‌العالم است. مخصوصاً به معنای من فی‌العالم است چنان‌که تمامی کاربردهای «عالمین» در قرآن مجید، اطلاق به ذوی‌الارواح، یعنی جهانیان، نه جهانها یا عالمها. حتی همان «آفریدگان» که گاه آقای فارسی در ترجمهٔ «العالمین» آورده‌اند، پذیرفتنی است.

فیروزآبادی در *قاموس*، عالم را «الخلق کله، او ماحواه بطن الفلک» معنی کرده است و «العالمین» را مسکوت گذارده است. زبیدی در *تاج‌العروس* که شرح همین قاموس است می‌نویسد که جمع عالم، عالمون و جمع عالمی که به معنای خلق است عوالم است. و علت جمع بستن آن این است که هریک از این موجودات عالمی نامیده می‌شوند چنان‌که گفته می‌شود عالم انسان و عالم نار. و جمع سلامت [= سالم] [یعنی العالمون/ العالمین] به خاطر آن است که انسان جزو آن است.

بنده از مجموع آنچه نقل شد چنین درمی‌یابم که اگر خداوند فرموده بود «رب‌العوالم» ترجمهٔ آن به پروردگار عالمها ممکن بود اما حال که فرموده است **رب‌العالمین** یعنی پروردگار عالمیان، یعنی جهانیان.

بهتر است و لازم است به فرهنگهای لغت خاصّ قرآن مجید مراجعه کنیم. ابوعبیده معمربن مثنی (متوفی ۲۱۰ق) در توضیح **رب‌العالمین** یعنی در معنای «العالمین» می‌نویسد: یعنی «المخلوقین» و این قول لبیدبن ربیعة (شاعر جاهلی از مخضرمین که اسلام را هم درک‌کرده بود و جزو صحابهٔ رسول‌اللّه(ص) و صاحب یکی از قصاید *معلقات* سبع بود، متوفی ۴۱ق) را نقل

می‌کند: ما ان رأیتُ و لا سمعت بمثلهم فی‌العالمینا (*مجازالقرآن*، ۲۲/۱). در اینجا استطراداً به یک منبع قدیمی ولی غیرقرآنی می‌پردازیم. بسیار کهنتر و معتبرتر از *مجازالقرآن*، *نهج‌البلاغه‌ی* امیرالمؤمنین علی(ع) است. در نهج‌البلاغه کلمهٔ العالمین ۹ بار به کار رفته است که غـالب آن روشنگر است و از آن معنای جهانیان و مردم برمی‌آید، از جمله: «**و لقد نظرت فما وجدت احداً من العالمین یتعصب لشیء من الاشیاء الّا عن علّة...**» (خطبهٔ ۱۹۲، عبارت ۷۳)؛ «**الم یکونوا ارباباً فی اقطار الارضین و ملوکاً علی رقاب العالمین...**» (پیشین، عـبارت ۸۹)؛ «**فَهُمْ حکّامُ علی‌العالمین**» (پیشین، عبارت ۱۰۱)؛ «**و منا خیر نساءالعالمین**» (نامهٔ ۲۸، عبارت ۱۴)؛ «**...فی اباحة حمیً حرمه علی‌العالمین**» (خطبهٔ ۱۹۲، عـبارت ۱۲)، کـه نـیازی بـه تـرجـمه نـدارد و بالصراحه از همهٔ آنها معنای جهانیان، و آدمیان، و مردم برمی‌آید.

در *مفردات راغب* شرح مبسوطی راجع به عالم و عالمین آمده است. می‌نویسد: «اما جمع سلامت آن به خاطر این است که مردم در جملهٔ آنها هستند و چون انسان با غیرش در لفـظی شریک شود، حکم انسان بر آن غلبه می‌یابد». طریحی در *مجمع‌البحرین* می‌نویسد: «و گفته‌اند عالم مختص است به ذوی‌العقول [=من یعقل] و جمع آن به واو و نون است [= العـالمون / العالمین]». در *معجم‌الفاظ القرآن الکـریم* کـه تـدوین مـجمع‌اللـغةالعـربیه و جـزو دقـیق‌ترین لغت‌نامه‌های قرآن مجید است، در ذیل کلمهٔ عالم آمده است: «عالم به خاطر آن جـمع عـقلاء [جمع سالم] بسته شده است که در آن انسان به غیرانسان غلبه دارد، زیرا انسان از جملهٔ کائنات است و چون با غیرش در موردی شریک باشد، او را غلبه می‌دهند، یا از آن روی جمع عقلا بسته شده است که مراد از آن اصناف خلائق از فرشتگان و مردم است، نه جز آنها».

۳) کاربرد مفسران و مترجمان

قرآن قدس [متعلق به حدوداً قرن سوم]: در این ترجمهٔ کهن «العالمین» همواره بـه «جـهانیان» ترجمه شده است. ترجمهٔ *تفسیر طبری*: در اغلب موارد یعنی قریب بـه اتـفاق، هـمانند *قـرآن قدس*، «جهانیان» آورده است. ترجمه و قصه‌های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری [ترجمهٔ مندرج در *تفسیر سورآبادی*]: در همهٔ موارد، «جهانیان» دارد. تفسیر میبدی و ابوالفتوح: در همهٔ موارد، «جهانیان» دارند. ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: در همهٔ موارد، «جهانیان» دارد. از مترجمان معاصر: مرحوم پاینده معادل فارسی «العالمین» را مختلف آورده است: همگان، مـردم زمـانه، جهانیان. مرحوم رهنما: جهانیان، و عالمیان. آقای عبدالمحمد آیتی هم مـختلف آورده است:

بیشتر جهانیان، سپس مردم جهان، و گاه مردم.

با معذرت از طول کلام، از بحث مقدمه به ذی‌المقدمه می‌پردازیم. امیدوارم روشن شده باشد که «عالمهای آفریدگان» ترجمهٔ نادرستی برای «العالمین» است. و معادل کهن این کلمه یعنی جهانیان به‌کلی بی‌اشکال است. من نیز در ترجمهٔ خود از قرآن مجید، جهانیان به‌کار برده‌ام.

برای حسن ختام این بحث، این بیت حافظ مناسب است:

جهانیان همه گر منع من کنند از عشق　　　من آن کنم که خداوندگار فرماید



۱. عبارت قرآنی **و ترکهم فی ظلمات لایبصرون** (بقره، ۱۷) چنین ترجمه شده است: «و در تاریکی فروگذاشتشان تا نمی‌بینند» (ص ۹). این عبارت از نظر فارسی‌نویسی جدید اشکال دارد. این عبارت را می‌توان به یکی از دو صورت ترجمه‌کرد: ۱) و در تاریکی فرو گذاشتشان تا نبینند. ۲) و در تاریکی فرو گذاشتشان، که نمی‌بینند.

۲. عبارت قرآنی **ان اللّٰه لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها** (بقره، ۲۶) چنین ترجمه شده است: «همانا خدا شرم نکند که پشه‌ای را حتّی بالاتر از آن را به مثل آورد» (ص ۱۱). ایراد این ترجمه در «حتی بالاتر» است، زیرا مثل زدن به بالاتر از پشه، بی‌اشکال است، اشکال در پشه یا فروتر از آن است. مفسران دربارهٔ این کلمه یعنی «فما فوقها» دو دسته‌اند. بعضی مانند فرّاء و طبری گفته‌اند: یعنی بالاتر و بزرگتر (از پشه). بعضی از جمله ابوعبیده صاحب *مجازالقرآن* و میبدی و فخر رازی گفته‌اند: یعنی کمتر و کوچکتر (از پشه). شیخ طوسی و زمخشری هر دوی این معانی را جایز می‌دانند. اشکال ترجمهٔ آقای فارسی درکاربرد نابجای «حتّی» است. می‌توان گفت «حتی فروتر» که درست‌تر از قول دیگر به نظر می‌رسد. ولی نمی‌توان گفت «حتی فراتر» یا «حتی بالاتر»، زیرا بالاتر به طریق اولیٰ بی‌اشکال است.

۳. عبارت قرآنی **فتوبوا الی بارئکم** (بقره، ۵۴) چنین ترجمه شده است: «پس به سوی آفریدگارتان توبه آرید» (ص ۱۷). اشکال این ترجمه این است که تحت‌اللفظی است و «الی» را بی‌تأمل به «به سوی» ترجمه‌کرده است. این اشتباه و ترک اولی را سایر مترجمان هم ـ که مترجم حرفه‌ای نیستند ـ مرتکب شده‌اند و می‌شوند. معنای عبارت قرآنی که کاملاً روشن است. باید دید ما این معنی را در زبان یا به زبان فارسی چگونه بیان می‌کنیم؟ به نظر من بهتر است این‌گونه ترجمه کنیم: «پس به درگاه آفریدگارتان توبه کنید». چون بین خود و خدا، ما در عرف محاوره هم فی‌المثل می‌گوییم: «به درگاه خدا توبه‌کردم» ولی نمی‌گوییم «به سوی خدا توبه‌کردم».

۴. عبارت قرآنی **و قولوا حطّة نغفرلکم خطایاکم** (بقره، ۵۸) چنین ترجمه شده است: «و بگویید گناهان ما را فرو ریز، لغزشهای شما را می‌آمرزیم» (ص ۱۹). در این ترجمه دقت نشده است. **نَغْفِرْ** مجزوم است و جزم آن به خاطر این است که «جواب امر» است. مترجم محترم به این نکتهٔ زبانی و نحوی ساده توجه نکرده است و ظاهراً کلمهٔ قرآنی را به صورت «نغفرُ» خوانده و ترجمه کرده است. ترجمهٔ درست عبارت قرآنی چنین است: «و بگویید حطه [گناهان] ما را فرو ریز، تا لغزشهای شما را بیامرزیم».

۵. مترجم محترم در هشت بار از ۹ باری که کلمهٔ «رِجْز» در قرآن مجید به‌کار رفته است (بقره، ۵۹؛ اعراف، ۱۳۴ (دو بار)، ۱۳۵، ۱۶۲؛ انفال، ۱۱؛ سبأ، ۵؛ جاثیه، ۱۱) آن را به «پلیدی» ترجمه کرده است. حال آنکه به شهادت کتب لغت عربی (از جمله ← *لسان‌العرب* و *قاموس*) اگرچه رجز به معنای پلیدی هم هست ولی معنای اصلی‌اش عذاب است؛ و در این ۹ مورد قرآنی، مطّرداً به معنای عذاب است. قابل توجه است که مترجم در یک مورد (عنکبوت، ۳۴) رجز را به «بلا» ترجمه‌کرده است که درست است.

۶. عبارت قرآنی **خذوا ما آتیناکم بقوة** (بقره، ۶۳) چنین ترجمه شده است: «آنچه را به شما دادیم (کتاب آسمانی را) محکم بگیرید» (ص ۲۱) و همین عبارت قرآنی در آیهٔ ۹۳ سورهٔ بقره چنین ترجمه شده است: «آنچه را برای شما آوردیم محکم بگیرید» (ص ۲۹). و عبارت قرآنی **یا یحیی خذالکتاب بقوة** (مریم، ۱۲) چنین ترجمه شده است: «ای یحیی، کتاب را با نیرو بگیر» (ص ۶۱۳)، که محکم بگیرید، یا با نیرو بگیر درست نیست، زیرا الاخذ بالقوه / بقوة در زبان عربی و زبان قرآن‌کریم، معنای استعاری دارد و چنان‌که مفسران ــ از جمله بیضاوی و جلالین ــ گفته‌اند یعنی به‌جد و جهد گرفتن. محکم گرفتن یا با نیرو گرفتن، معنای مادی و فیزیکی دارد و در این سیاق درست نیست.

۷. عبارت قرآنی **و أشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم** (بقره، ۹۳) چنین ترجمه شده است: «و به سبب کفرشان گوساله‌پرستی در دلهایشان نوشیده شد». این ترجمهٔ تحت‌اللفظی، معنایی افاده نمی‌کند. أُشرب و أُشربوا از «اشراب» است به معنای درخورانیدن (*لسان‌التنزیل*، *الدرر فی‌الترجمان*، *ترجمان‌القرآن*، *المستخلص*) یا آمیختن (*تراجم الاعاجم*). یعنی به سبب کفرشان مهر گوساله (یا به تعبیر مترجم محترم: گوساله‌پرستی) در دلشان عجین شد، یا سرشته شد، یا آمیخته شد و نظایر آن.

۸. عبارت قرآنی **و قالت الیهود لیست النصاری علی شیء و قالت انصاری لیست الیهود**

علی شیء (بقره، ۱۱۳) چنین ترجمه شده است: «و یهودیان گفتند: مسیحیان بی‌پایه‌اند. و مسیحیان گفتند: یهودیان بی‌پایه‌اند» (ص ۳۷)، که ترجمهٔ ناشیوایی است. آقای عبدالمحمد آیتی هم در طبع اول ترجمهٔ خود از قرآن مجید این آیه را ناشیوا ترجمه کرده بودند، به این‌صورت: «یهودیان گفتند که ترسایان بر هیچند و ترسایان گفتند که یهودیان بر هیچند» و بنده یادداشت انتقادی شامل این مورد و موارد دیگر به حضورشان فرستادم. و در طبع سوم، ترجمهٔ این عبارت قرآنی را چنین آورده‌اند: «یهودان گفتند که ترسایان برحق نیند و ترسایان گفتند که یهودان برحق نیند» که ترجمه‌ای درست است. بنده هم در ترجمهٔ خود **لیست... علی شیء** را «برحق نیستند» آورده‌ام.

۹. عبارت قرآنی **و وصّیٰ بها ابراهیمُ بنیه و یعقوبُ...** (بقره، ۱۳۲) چنین ترجمه شده است: «و ابراهیم فرزندانش و یعقوب را بدان سفارش کرد». این آیه لغزشگاه بسیاری از مترجمان است که به اعراب کلمه «یعقوب» توجه ندارند که بای آن مضموم است، زیرا مانند ابراهیم و با عطف به آن فاعل است. مترجم محترم آن را مفعول خوانده‌اند و «یعقوب را» ترجمه کرده‌اند. مرحوم پاینده هم در ترجمهٔ این عبارت قرآنی همین اشتباه را کرده‌اند. اما مترجمان معاصر دیگر از جمله شادروان قمشه‌ای، رهنما، و نیز آقای آیتی و آقای خواجوی آن را درست ترجمه کرده‌اند. باری، ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «و ابراهیم و یعقوب پسرانشان را به آن سفارش کردند». یا با حفظ ساختار متن اصلی می‌توان چنین ترجمه‌کرد: «و ابراهیم، پسرانش را به آن سفارش کرد. یعقوب نیز».

۱۰. عبارت قرآنی **صبغةاللّه و من احسن من الله صبغةً** (بقره، ۱۳۸) چنین ترجمه شده است: «آراستن خدایی است و کیست بهتر از خدا به آراستن؟» (ص ۴۳). صبغه به آراستن ترجمه شده است که نادرست است. در میان کتب لغت عربی و فرهنگهای قرآنی، هیچ‌کدام این معنی را برای صبغه یاد نکرده‌اند. صبغه یعنی رنگ‌آمیز یا نگارگری، که صباغ به معنای رنگرز هم از همان است.

۱۱. خوب است برای تنوع و تغییر ذائقهٔ خوانندگان، نکتهٔ مثبتی را از ترجمهٔ آقای فارسی یاد کنیم. ایشان تعبیر قرآنی **شقاق بعید** (از جمله بقره، ۱۷۶) را «ستیزه‌ای دور و دراز» ترجمه کرده‌اند که بسیار مناسب است.

۱۲. جای شگفتی است که مهمترین یعنی شایعترین خطاب قرآنی که **یا ایهاالذین آمنوا** است در این ترجمه (از جمله بقره، ۱۷۸ و ۱۸۳) نادرست ترجمه شده است، یعنی به صورت:

«هان ای کسانی که ایمان آوردند» که غایب است و به‌کلی بیراه است و تحت‌اللفظی است. هیچ ضرورت ندارد که ما از قوالب و اسالیب زبانی و بیانی عربی عیناً گرده‌برداری کنیم. **یا ایهاالذین آمنوا** به‌سادگی یعنی «ای مؤمنان».

۱۳. عبارت قرآنی **هن لباس لکم و انتم لباس لهنّ** (بقره، ۱۸۷) چنین ترجمه شده است: «آنان جامهٔ مصونیت شمایند و شما جامهٔ مصونیت آنان». که نادرست است و معلوم نیست مراد از مصونیت چیست. این یک بیان استعاری است همان‌طور که لباس به تن انسان نزدیک است، نزدیکی و خصوصیت و محرمیت زن و شوهر نسبت به همدیگر را با این تعبیر یعنی لباس همدیگر بودن، بیان فرموده است. خوشبختانه همین تعبیر در زبان فارسی هم وجود دارد. و مدخل «پیراهن تن کسی بودن» در *لغت‌نامه‌ی* دهخدا وارد شده است، البته بی‌آنکه معنی شود. و معنای آن همان است که این عبارت قرآنی ناظر به آن است؛ یعنی محرم و نزدیک کسی بودن.

۱۴. عبارت قرآنی **اخذته العزّة بالاثم** (بقره، ۲۰۶) چنین ترجمه شده است: «او را غرور گنهکاری بگیرد» (ص ۶۵)، که نادرست است. **اخذته** یعنی گرفت او را یا واداشت او را، **العزّة** یعنی خودخواهی یا حمیت، **بالاثم**، یعنی به گناه. *تفسیر ابوالفتوح*: «...آن عزت و منعت و حمیت جاهلیت که در دل و دماغش باشد، او را حمل کند بر آنکه بترکند چون نام خدای شنود». *تفسیر نسفی*: «کبرش می‌گیرد، و در بزه می‌آورد». *تفسیر حسینی*: «بگیرد او را حمیت جاهلیت به ارتکاب گناه». قمشه‌ای: «غرور و خودپسندی او را به بدکاری برانگیزد». پاینده: «غرور او را به گناه وادارد». رهنما: «غرور و تکبر او را به گناه بکشاند». گفتنی است که تفاسیر معتبر عربی هم همین معنی را تأیید می‌کنند. آقای آیتی در طبع اول ترجمهٔ خود، این عبارت قرآنی را چنین ترجمه‌کرده بودند: «در گناهکاری دستخوش خودخواهی شود». سپس بنده برای ایشان یادداشت انتقادی فرستادم، و در طبع سوم آن را به این صورت اصلاح‌کردند: «خودخواهی‌اش او را به گناه کشاند».

۱۵. عبارت قرآنی **و لا تجعلوا اللّٰه عرضة لأیمانکم ان تبرّوا و تتقوا و تصلحوا بین‌الناس** (بقره، ۲۲۴) چنین ترجمه شده است: «و خدا را به سوگندهایتان در میاورید که نکوکاری کنید و پرهیزگاری کنید و میان آدمیان به‌صلاح و آشتی آورید» (۷۱)، که به‌کلی نادرست و خلاف مراداللّه است. میبدی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «می‌گوید سوگند خوردن به نام من عُرضه [بهانه، مانع] مسازید تا خویشتن را بازدارید از نیکوکاری». ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «و در معنی آیت چند قول گفته‌اند، یکی آن که: و لاتجعلوا الیمین بالله عرضةً مانعةً و علّةً فی ان لا

تبروا و تتقوا و تصلحوا بین‌الناس، گفت: سوگند به خدای را تعرض مکنی، یعنی به علتی مانعه که برای آن علت بِرّ نکنی و تقوا و اصلاح... قولی دیگر آن است که عرضةً ای حجّةً، یعنی سوگند خدای به حجت مکنی به آن که از خیر و صلاح امتناع کنی، و گویی ما سوگند خورده‌ایم، بل اگر سوگند خورده باشی و خلاف سوگند صلاح بود متابعت صلاح کنی و خلاف سوگند که آن‌جا حنثی نبود». ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «و مکنید نام خدا را دستمال برای سوگندان خویش برای اجتناب از آنکه نکوکاری کنید».

مترجمان معاصر هم اغلب آیه را به همین گونه ترجمه کرده‌اند. الهی قمشه‌ای: «و زنهار نام خدا را هدف سوگندهای خود مکنید تا آنکه با قسمهای راست و دروغ از حقوقی که مردم را بر شماست، برائت جوئید و خود را پرهیزکار قلم دهید و میان مردم مصلح شوید». ابوالقاسم پاینده: «خدا را به سبب قسمهای خویش حایل نیکی‌کردن و پرهیزکار بودن و اصلاح کردنتان در میان مردم نکنید». زین‌العابدین رهنما: «سوگند به خدا را مانع نکوکاری و پرهیزگاری و اصلاح میان مردم قرار مدهید». عبدالمحمد آیتی: «خدا را وسیلهٔ سوگندهای خویش قرار مدهید تا از نیکوکاری و تقوی و اصلاح در میان مردم بازایستید». محمد خواجوی: «خداوند را به سبب سوگندهای خویش که صلهٔ رحم نکنید و پرهیزکار نباشید و اصلاح میان مردم نکنید، وسیله و حایل قرار مدهید». بهاءالدین خُرّمشاهی: «و خداوند را دستاویز سوگندهای خود نسازید که از کار نیک و پرهیزگاری و آشتی دادن بین مردم تن بزنید».

۱۶. عبارت قرآنی **و لم یؤت سعة من المال** (بقره، ۲۴۷) چنین ترجمه شده است: «و او املاک وسیعی ندارد» (ص ۸۱). بدون مراجعه به منابع و آثار دیگر هم می‌توان قضاوت کرد که مال اعم از ملک است. یعنی اگرچه هر ملکی مال است، ولی هر مالی لزوماً ملک نیست. ممکن بود این شخصی که از او سخن می‌رود (طالوت)، دارای احشام و زر و سیم بسیار بود، در آن صورت «سعه در مال» داشت. معلوم نیست به چه دلیلی مال به املاک ترجمه شده است.

۱۷. در ترجمهٔ آیهٔ معروف مربوط به متشابهات و محکمات، یعنی در ترجمهٔ این بخش که می‌فرماید: **و ما یعلم تأویله الّاالله والراسخون فی العلم یقولون آمنّا به کل من عند ربّنا...** (آل‌عمران، ۷) چنین آورده‌اند: «حال آنکه تأویل آن را جز خدا نمی‌داند و راسخان در علم گویند: به آن ایمان آوردیم، همه‌اش از جانب پروردگار ماست...» (ص ۱۰۱). پیداست که مترجم محترم تقریباً برخلاف اجماع ائمهٔ اطهار(ع) و مفسران و علمای شیعه (و نیز عده‌ای از بزرگان اهل سنت)، وقف پس از الله را لازم دانسته، و لذا ترجمهٔ آیه را به نحوی انجام داده است که گویی

حتی پیامبر(ص) و ائمه علیهم‌السلام نیز تأویل قرآن را نمی‌دانند. حال آنکه کراراً از ائمه(ع) نقل شده است که فرموده‌اند: «**نحن الراسخون فی‌العلم فنحن نعلم تأویله**». کسانی که جویای تفصیل بیشتر در این باره هستند به مقالهٔ «آیا تأویل قرآن را فقط خداوند می‌داند؟» در کتاب حاضر مراجعه فرمایند.

۱۸. عبارت قرآنی **و انفسنا و انفسکم** در آیهٔ معروف به آیهٔ مباهله (آل‌عمران، ۶۱) چنین ترجمه شده است: «و خودمان و خودتان». این ترجمه وافی به مقصود نیست. نفس و جمع آن انفس، در زبان عربی همان نقش دومعنایی را دارد که کلمهٔ «خویش» در زبان فارسی دارد. یعنی هم به معنای «خود» است، و هم پیوند و خویشاوند. ابن منظور در *لسان‌العرب* یکی از معانی نفس را «الاخ» (برادر، دوست) یادکرده است. و به جهت وجود همین معناست که ترجمهٔ قرآن مورخ به سال ۵۵۶ق (به تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی) **انفسنا و انفسکم** را «ما برادران خویش و شما برادران خویش» آورده است. شأن نزول این آیه بسیار مشهور و در تفاسیر اهل سنت و شیعه با اختلاف کمی به‌یکسان مطرح شده است و آن اینکه حضرت رسول(ص) پس از نزول این آیه، آهنگ مباهله با نصارای نجران کرد و به‌همراهی حضرت علی(ع) و حضرت فاطمهٔ زهرا(ع) و حسنین علیهماالسلام در محل موعود حاضر شد. ولی در آخرین دقایق آنان از مباهله و ابتهال تن زدند. طبری پنج حدیث نقل می‌کند که چون آیه نازل شد، حضرت رسول(ص) حضرت علی(ع) را به منزلهٔ «نفس» خود معرفی فرمود زیرا که او مصداق **و انفسنا و انفسکم** بود. چه بلاخلاف، مراد از «ابناءنا» را حسن و حسین(ع) می‌دانست و مراد از «نساءنا» را حضرت فاطمه(ع) و مراد از «انفسنا» را خود و علی(ع) می‌گرفت. چه این نکته مسلم است که جز آنها در این امر حضور نداشتند... شیخ طبرسی نیز بحث و بیانی بر همین سیاق، در *مجمع‌البیان* دارد و در تفسیر «انفسنا» می‌نویسد: «مراد از آن فقط علی است. و جایز نیست که مراد از آن، حضرت رسول(ص) باشد، زیرا حضرت(ص) دعوت‌کننده بودند و درست نیست که انسان خودش را فرابخواند. و چون بپذیریم که مراد از قول «و انفسنا» اشاره به غیررسول گرامی(ص) است، لاجرم مصداق و مرجع آن اشاره علی(ع) خواهد بود، زیرا احدی ادعا نکرده است که جز رسول اکرم(ص) و علی و همسرش و دو فرزندش کس دیگر در مباهله شرکت داشته است...». قول مفسران دیگر شیعه و اهل سنت نیز از همین قرار است. ولی ممکن است مترجم محترم بگوید که این مسأله یک مسأله تفسیری است، نه ترجمه‌ای. ولی می‌توان آن را به نحوی ترجمه کرد که تفسیرش را نیز ملحوظ داشت. چنان‌که در تفسیر حسینی این ملاحظه به

عمل آمده است: «و نزدیکان ما و نزدیکان شما را». گفتنی است که آقای عبدالمحمد آیتی در طبع اول ترجمهٔ خود، این عبارت قرآنی را چنین ترجمه‌کرده بودند: «و ما خود و شما خود» و بنده یادداشتی انتقادی شبیه به همین یادداشت، برای ایشان فرستادم، و در طبع سوم، آن را چنین اصلاح کرده‌اند: «ما برادران خود را و شما برادران خود را».

۱۹. عبارت قرآنی **لیقطع طرفاً من الذین کفروا** (آل‌عمران، ۱۲۷) چنین ترجمه شده است: «تا پاره‌ای از کسانی را که کافر شدند قطع کند». که ترجمه‌ای نادرست و نثری نارسا و نامفهوم است. ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی: «تا گروهی ازکافران را هلاک کند». ترجمهٔ راقم این سطور: «تا بخشی از کافران را براندازد».

۲۰. عبارت قرآنی **ولیعلم اللّه الذین آمنوا و یتخذ منکم شهداء...** چنین ترجمه شده است: «و تا خدا کسانی را که ایمان آوردند بشناسد و از آنان شهیدانی بگیرد». این عبارت، دو اشکال و غلط نابخشودنی دارد: الف) **ولیعلم الله** باید به «تا خدا معلوم دارد» و نظایر آن ترجمه شود، زیرا در علم کلام و عقاید اسلامی مقرر است که علم الهی ازلی و مقدم بر معلوم است. ترجمهٔ آقای فارسی، علم الهی را مانند علم انسانی تابع معلوم قرار می‌دهد. ب) شهداء در اینجا و اغلب جاهای دیگر در قرآن جمع شاهد، به معنای گواه است، نه شهید یعنی کشته‌شده در راه خدا و عقیدهٔ حق. کسانی که خواهان تفصیل بیشتری دربارهٔ علم الهی و ترجمهٔ آیاتی که این تعبیر در آنها هست، هستند به نقد اینجانب بر ترجمهٔ قرآن‌کریم به قلم استاد عبدالمحمد آیتی که در کتاب *سیر بی‌سلوک* به طبع رسیده است مراجعه فرمایند.

۲۱. آیهٔ **ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یعلم‌اللّٰه الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرین** (آل‌عمران، ۱۴۲) چنین ترجمه شده است: «آیا گمان بردید که به بهشت درمی‌آیید حال آنکه هنوز خدا کسانی از شما راکه جهادکردند نشناخته است و هنوز شکیبایان را نشناخته است؟» که طبق اشاره‌ای که در یادداشت پیشین کردیم، از نظر علم کلام اسلامی، چه کلام شیعی چه کلام سنی، نادرست است و به جای «نشناخته است» باید «معلوم نداشته است» بیاید.

۲۲. عبارت قرآنی **هم درجاتٌ عنداللّٰه** (آل‌عمران، ۱۶۳) چنین ترجمه شده است: «آنان مراتبی نزد خدا هستند» که نادرست است. در *مجازالقرآن* ابوعبیده معمربن مثنی (متوفی ۲۱۰ق) که احتمالاً قدیمترین منبع چاپ‌شدهٔ قرآن‌پژوهی است (توجه دارید که تاریخ وفات او درست یکصد سال قبل از طبری ــ متوفی ۳۱۰ق ــ امام‌المفسرین است) آمده است: معنای آن این است که «لهم درجاتٌ عندالله»، چنانکه گویند «هُم طبقات» یعنی آنان صاحب طبقات

(هریک صاحب طبقه‌ای) هستند. پس ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «آنان نزد خداوند درجاتی دارند» یا با استفاده از تعبیر آقای فارسی: «آنان نزد خداوند مراتبی دارند».

۲۳. عبارت قرآنی **ولیعلم المؤمنین** (آل‌عمران، ۱۶۶) و عبارت بعدی آن یعنی **ولیعلم الذین نافقوا** (آل‌عمران، ۱۶۷) ــ که ضمیر مستتر در آن اشاره به خداوند دارد ــ به‌ترتیب چنین ترجمه شده است: «و تا مؤمنان را بشناسد» (ص ۱۴۵) «و تا کسانی را بشناسد که نفاق ورزیدند» و چنان‌که در یادداشت شمارهٔ ۲۰ این نقد گفته شد از نظر علم کلامی اسلامی درست نیست. و باید به‌ترتیب چنین ترجمه شود: «تا مؤمنان را معلوم بدارد»؛ «تا منافقان را معلوم بدارد». کسانی که خواهان تفصیل بیشتری هستند به مقاله‌ای که در یادداشت ۲۰ ارجاع داده شده، مراجعه فرمایند.

۲۴. آیهٔ **ذلک بما قدّمت ایدیکم و انّ‌اللّٰه لیس بظلّام للعبید** (آل‌عمران، ۱۸۲) چنین ترجمه شده است: «آن به سبب آن چیزهاست که دستهایتان انجام داد، و بی‌گمان خدا مر بندگان را بس ستمگر نیست» (ص ۱۴۹)، که دو اشکال دارد: الف) بخش اول بسیار تحت‌اللفظی ترجمه شده است. ترجمهٔ راحت‌تر و سرراست‌تر آن کمابیش از این قرار است: «آن به سبب کار وکردار پیشین شماست». ب) اما بخش دوم، اشکال عمده‌تری دارد. «ظلّام» صیغهٔ مبالغه است. بعضی از بهانه‌جویان و نکته‌گیران گفته‌اند اگر خداوند در حقِّ بندگانش هیچ ظلم نمی‌کند، کافی و لازم بود که بفرماید ظالم نیست، نه اینکه ظلّام نیست. تا آنکه کژاندیشان تصور کنند که خداوند «بس ستمگر» نیست، ولی اندکی ستمگر هست. نابغه‌ای چون طبرسی در پاسخ این اشکال گفته است: تأکیدی که در این صیغهٔ مبالغه هست متعلق به خود این کلمه نیست، بلکه ناظر به نفی در «لیس» است. به نظر قاصرِ بنده هم پاسخی می‌رسد و آن این است که چون خداوند، عادل و بلکه سرچشمهٔ عدل است، اگر کوچکترین ظلمی از او صادر می‌شد به تعبیر محاوره‌ای امروز، ضرب در عظمت شأن او می‌شد، و لذا خداوند العیاذ باللّٰه به جای آنکه ظالم به شمار آید، یکسره ظلام به شمار می‌آمد. حال بازگردیم به ترجمهٔ آقای فارسی که احتمالاً بی‌خبر از آنکه این آیه در معرض طعن طاعنان است، به اصطلاح آب به آسیاب بدخواهان و کژاندیشان ریخته‌اند. حال آنکه ستمگر در فارسی همان صفت مشبه یا صیغهٔ مبالغه و برابر با ظلّام در عربی است، و افزودن «بس» به آن، بس بی‌حکمتی در بر دارد.

۲۵. تعبیر قرآنی **الکتاب المنیر** (آل‌عمران، ۱۸۴) به «کتاب تابان» ترجمه شده است، که نامأنوس و بی‌سابقه است. ملاحظه کنید اگر آن را به «کتاب روشنگر» ترجمه می‌کردند، چقدر بهتر بود.

۲۶. عبارت قرآنی **و توفنا مع الابرار** (آل‌عمران، ۱۹۳) چنین ترجمه شده است: «و ما را همراه نیکان بمیران» (ص ۱۹۳). این ترجمه غلط نیست، اما بهتر بود که چنین ترجمه می‌شد: «و ما را در زُمرهٔ نیکان بمیران».

۲۷. تعبیر قرآنی **ما ملکت ایمانکم** (نساء، ۳) چنین ترجمه شده است: «آنچه در قبضهٔ شما می‌آید» (ص ۱۵۵)، که درست، یعنی مفهوم نیست. معادل درست آن: ملک یمین، یا کنیز. همین اشکال در ترجمهٔ آیهٔ ۲۴ و ۲۵ سورهٔ نساء هم دیده می‌شود.

۲۸. عبارت قرآنی **ان تجتنبوا کبائر ماتنهون عنه** (نساء، ۳۱) چنین ترجمه شده است: «اگر از سهمگینهای آنچه از آن برحذر می‌شوید، دوری کنید...» (ص ۱۶۷). کبائر جمع کبیره است. یعنی گناهان کبیره که به همین اسم و اصطلاح قرآنی در فقه شیعه و زبان فارسی هم راه یافته است، دیگر چه نیازی هست که از «سهمگینها» استفاده شود. می‌فرماید: «اگر از گناه کبیره‌ای که از آن بازتان داشته‌اند/ نهی‌تان کرده‌اند، دوری کنید...».

۲۹. عبارت قرآنی **فتیمّموا صعیداً طیّباً** (نساء، ۴۳) چنین ترجمه شده است: «باید آهنگ خاک بلند پاکیزه‌ای کنید». این ترجمه ذره‌ای بوی فقه نمی‌دهد. حال آنکه این آیه از آیات‌الاحکام و فقه‌القرآن و معروف به آیهٔ تمیم است. ترجمهٔ سرراست آن این است: «[باید] بر خاکی پاک تیمم کنید». همین، والسلام.

۳۰. آیهٔ **فلا و ربّک لا یؤمنون حتی یحکّموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلّموا تسلیماً** (نساء، ۶۵) چنین ترجمه شده است: «نه، به پروردگارت سوگند که تا ترا در مورد آنچه میانشان اختلاف شده قاضی نکنند آنگاه در اندرونشان نسبت به حکمی که رانده‌ای احساس دلنگرانی نکنند و تسلیم نشوند، تسلیم‌شدنی، ایمان نیاورده باشند» (ص ۱۷۷). این ترجمه پر از پیچهای ناخواسته است و مآلاً نادرست است. آن را با دو ترجمهٔ زیر مقایسه کنید.

ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی: «نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند».

ترجمهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی: «چنین نیست، و سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورده‌اند مگر آنکه در اختلافی که دارند تو را داور کنند، آنگاه در آنچه داوری کردی هیچ دلتنگی در خود نیابند و به‌خوبی [به حکم تو] گردن بگذارند».

۳۱. **القاعدون من المؤمنين** (نساء، ۹۶) چنین ترجمه شده است: «مؤمنان نشسته» (ص ۱۸۹) که نادرست و نامأنوس است. در زبان عربی و عرف قرآن‌کریم، قعود دو معنی دارد: ۱) «نشستن» در برابر ایستادن، ۲) بازماندن و تن زدن یا معذور و معاف بودن و خلاصه شرکت نکردن در جهاد. در حالی که این معنی در زبان فارسی برای «نشستن» سابقه ندارد؛ نه در فارسی قدیم و نه در فارسی جدید. به شهادت بزرگترین لغت‌نامهٔ فارسی یعنی *لغت‌نامه‌ی* دهخدا که چهارده ستون تمام و بالابلند در بیان معانی و شواهد گوناگون «نشستن» دارد، نشستن به معنای دوم قعود، یعنی خانه‌نشینی و شرکت نکردن در جنگ و جهاد، به‌کار نرفته است. پس «مؤمنان نشسته» یعنی مؤمنانی که جلوس یا قعودکرده‌اند، و معنای دیگری ندارد. آیتی: مؤمنانی که از جنگ سر بر می‌تابند. خُرّمشاهی: جهادْگریزان. در دنبال همین آیه، **فضل‌اللّٰه المجاهدین علی القاعدین** چنین ترجمه شده است: «و خدا مجاهدان را بر نشستگان... برتری نهاده است» که باز درست نیست.

۳۲. عبارت قرآنی **الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم** (انعام، ۸۲) چنین ترجمه شده است: «کسانی که ایمان آورده‌اند و ایمانشان را با ستم تیره نساختند...» (ص ۲۷۷). ترجمهٔ «ظلم» در اینجا به«ستم» بی‌شبهه نادرست است، که با توجه به شأن نزول این آیه که اغلب مفسران یاد کرده‌اند روشن می‌شود. میبدی که «ظلم» را در اینجا به «شرک» ترجمه‌کرده است می‌نویسد: «در خبر است که ابوبکر صدیق گفت: یا رسول‌اللّٰه، و اینا لم یظلم نفسه؟ [ای پیامبر خدا، و کدام‌یک از ماست که در حق خود ظلم نکرده باشد] جواب داد وی را که: «**الم تر الی قوله تعالی فی قصّة لقمان: یا بنیّ لاتشرک باللّٰه ان الشرک لظلمٌ عظیم**» [آیا به قول حق‌تعالی در داستان لقمان توجه نکرده‌ای که می‌فرماید: ای پسرکم به خداوند شرک میاور، که شرک ظلمی عظیم است.] یعنی که این ظلم ایدر [اینجا] شرک است، چنان‌که آنجاست» (*کشف‌الأسرار*، ۴۰۸/۳).

۳۳. عبارت قرآنی **او من کان میتاً فاحییناه** (انعام، ۱۲۲) چنین ترجمه شده است: «آیا کسی که مرده بود و زنده‌اش کردیم». این ترجمه اشکال کوچکی دارد و آن این است که در اینجا مراد از «مَیْت»، «مَیّت» یعنی مردهٔ بیجان نیست، بلکه مرده‌دل است (← *لسان‌العرب*، ذیل مادهٔ «موت»).

۳۴. باز برای تنوع، و برای آنکه از دایرهٔ شمول این مصراع حافظ که می‌گوید: «که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند» تا حدودی خارج شویم، نمونهٔ مثبتی از ترجمهٔ درست و هوشمندانهٔ آقای فارسی را نقل می‌کنیم و آن ترجمهٔ **ثمانیة ازواج من الضأن اثنین...** است به «هشت تا، از گوسفند دو تا...» یعنی ترجمهٔ «ازواج» به «تا» [=فرد]، برخلاف اغلب مترجمان که

اشتباه‌کرده‌اند (از جمله مرحوم قمشه‌ای، و جناب آیتی در یکی از دو موردی که «ثمانیة ازواج» به‌کار رفته است).

۳۵. عبارت قرآنی **و جعلنا علی قلوبهم اکنة ان یفقهوه و فی آذانهم وقراً** (انعام، ۲۵) چنین ترجمه شده است: «و بر دلهایشان پرده‌ای گذاشته‌ایم تا آن را نفهمند و در گوشهایشان سنگینی است...» که نادرست است. مترجم محترم تصورکرده‌اند که **و فی آذانهم وقراً** جمله‌ای مستقل است و با واو به جملهٔ قبلی عطف شده است. حال آنکه این جمله تابع جملهٔ قبلی است و فعل قبلی یعنی «جعلنا» در آن عمل می‌کند. لذا «وقراً» هم مفعول است. حال آنکه مترجم، آن را «وقرٌ» خوانده است و خبر تصورکرده است. ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «و ما بر دلهایشان پرده‌هایی کشیده‌ایم که آن [پیام] را درنیابند و در گوشهای آنان سنگینی‌ای نهاده‌ایم». این نکتهٔ بی‌اهمیت را هم اضافه کنم که «اکنة» جمع است و مفرد آن کنان است (مانند أَسِنَّة که مفرد آن سِنان است، یا اَعِنَّة که مفرد آن عنان است)، یعنی باید «پرده‌هایی» ترجمه می‌شد. بسیار قابل توجه است که این عبارت قرآنی مورد بحث، دو بار دیگر در قرآن‌کریم بکار رفته است. یکبار در اسراء، آیهٔ ۴۶ و بار دیگر در کهف، آیهٔ ۵۷، و مترجم محترم هر دو بار اخیر را درست ــ به نحوی که در این نقد مطرح شد ــ ترجمه‌کرده‌اند، که برای اختصار از نقل آنها خودداری می‌کنیم.

۳۶. عبارت قرآنی **و هوالذی یتوفاکم باللیل** (انعام، ۶۰) چنین ترجمه شده است: «و اوست که شما را به شب می‌میراند» که درست نیست. یک معنای توفّی اعم از آنکه با نفس [=روح / جان] به‌کار رود یا نه، گرفتن جان است. چنانکه می‌فرماید: **قل یتوفاکم ملک الموت** (سجده، ۱۱) ولی معنای دیگر آن گرفتن و نگاه‌داشتن جان یا روح یا نفس به صورت موقت است. چنانکه هر دوی آن معانی در آیهٔ ۴۲ سورهٔ زمر بالصراحه به‌کار رفته است، و مترجم محترم آن را درست ترجمه‌کرده است. اما در اینجا باید آن عبارت قرآنی را با توجه به دو معنای توفی ترجمه می‌کرد. ترجمهٔ سرراست و درست آن عبارت قرآنی چنین است: «و او کسی است که روح [/ جان] شما را در شب می‌گیرد [و نگه می‌دارد]». مرحوم قمشه‌ای همین اشتباه را به نحو وخیمتری مرتکب شده است. برای تفصیل بیشتر ← نقد ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم شادروان قمشه‌ای، نوشتهٔ راقم این سطور که درکتاب حاضر به طبع رسیده است، و آن نیز مانند همین نقد، بر وفق آیات و سوره‌های قرآنی مرتب است.

۳۷. عبارت قرآنی **یا بنی‌آدم قد انزلنا علیکم لباساً** (اعراف، ۲۶) چنین ترجمه شده است:

«ای فرزندان آدم، بی‌گمان برایتان پوششی فرو فرستادیم» (ص ۳۰۷) که به بداهت عقل و تجربه نادرست است. زیرا هریک از بنی‌آدم، از جمله هریک از ما حق دارد بپرسد که چه وقتی خداوند برای من یا ما (یا حتی پدران ما) لباسی فرو فرستاده است؟ پاسخش این است که در اینجا و چند مورد دیگر «انزال» به معنای فرستادن یا فرو فرستادن نیست، بلکه به معنای آفریدن یا پدید آوردن است. چنان‌که حق‌تعالی در آیهٔ ۲۵ سورهٔ حدید فرماید: **و انزلنا الحدید**، و باز هم مترجم محترم آن را به‌نادرست، چنین ترجمه‌کرده است: «و آهن را فرو فرستادیم» (ص ۱۰۸۳) در حالی که حتی مرحوم قمشه‌ای که مورد اول را غلط ترجمه‌کرده است، مورد دوم را درست ترجمه‌کرده است: «و آهن را... آفریدیم». همچنین در جای دیگر حق‌تعالی از «انزال انعام» سخن گفته است (آیهٔ ششم سورهٔ زمر): **و انزل لکم من الانعام ثمانیة ازواج**، که جناب فارسی آن راکه دو مشکل دربردارد، به‌درستی ترجمه‌کرده است: «و برای شما از چارپایان هشت‌گونه آفرید» (ص ۹۱۹).

۳۸. عبارت قرآنی **ثم استوی علی العرش** (اعراف، ۵۴) چنین ترجمه شده است: «آنگاه بر عرش قرار یافت» که به‌کلی نادرست است و فقط مجسّمه (جسم‌انگاران خداوند) چنین ترجمه‌ای را می‌پسندند. این عبارت قرآنی با تغییر در بعضی کلمات غیرکلیدی‌اش هفت بار در قرآن مجید به‌کار رفته است که عبارتند از: ۱) همین مورد. ۲) یونس، آیهٔ ۳. ترجمهٔ آقای فارسی: آنگاه بر عرش برآمد. ۳) رعد، آیهٔ ۲. ترجمهٔ آقای فارسی: آنگاه آهنگ عرش‌کرد. ۴) طه، آیهٔ ۵، که نصّ آن چنین است: **الرحمن علی‌العرش استوی**. ترجمهٔ آقای فارسی: همان خدای رحمان که بر عرش (سایهٔ قدرت و فرمانروایی) گسترد. ۵) فرقان، آیهٔ ۵۹، که نصّ آن چنین است: **ثم استوی علی‌العرش الرحمنُ**. ترجمهٔ آقای فارسی: آنگاه بر عرش، یکنواخت بگسترد آن رحمان. ۶) سجده، آیهٔ ۴. ترجمهٔ آقای فارسی: سپس به عرش پرداخت. ۷) حدید، آیهٔ ۴. ترجمهٔ آقای فارسی: آنگاه آهنگ عرش‌کرد. این عبارت قرآنی معروف، لغزشگاه قدم و قلم مترجمان بسیاری است. اغلب مترجمان هم، همانند آقای فارسی، عبارت یکسان **ثم استوی علی‌العرش** را چندگونه و غالباً نادرست ترجمه‌کرده‌اند. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به نقد ترجمهٔ همین عبارت قرآنی در نقد راقم این سطور بر ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای و نیز بر ترجمهٔ آقای آیتی در همین کتاب. بی‌اشکال‌ترین ترجمه‌ای که نگارنده پس از بحث و فحص بسیار به آن رسیده‌ام این است: «سپس بر عرش استیلا یافت».

۳۹. یک نمونهٔ مثبت دیگر: عبارت قرآنی **وسع ربنا کل شیء علماً** (اعراف، ۸۹) چنین ترجمه شده است: «پروردگار ما بر هر چیز احاطهٔ علمی دارد» (ص ۳۲۵)

که ترجمه‌ای بسیار متین و درست است.

۴۰. اما به‌دنبال عبارت پیشین، عبارت بعدی همان آیه نادرست ترجمه شده است، به این شرح که عبارت قرآنی **ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین** (اعراف، ۸۹) چنین ترجمه شده است: «پروردگار ما، میان ما و هموطنانمان با حق (یا قانون حاکم بر جامعه و حیات) گشایش بخش و فاصله انداز که تو بهترین گشایش‌بخشی» (ص ۳۲۵) که نادرست است. «فتح» در زبان عربی، سه معنای مشهور دارد: ۱) بازکردن ۲) پیروزی ۳) داوری، که در اینجا به همین معناست. و **خیرالفاتحین** یعنی «بهترین داوران». ابن منظور می‌نویسد: «فتح عبارت است از حکومت و داوری بین کسانی که مرافعه‌شان را نزد تو آورده‌اند. چنان‌که حق‌تعالی از قول شعیب می‌فرماید: **ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیرالفاتحین.** ملاحظه می‌فرمایید که برای معنای داوری درست به همین آیهٔ مورد بحث اشاره‌کرده است. ابوالفتوح می‌نویسد: «[یعنی] بارخدایا حکم‌کن میان ما و قوم ما به‌حق. عبدالله عباس گفت من نمی‌دانستم که معنی فتح در این آیه چیست، تا دختر سیف ذویزن را دیدم که می‌گفت شوهرش را تعال افاتحک ــ ای اقاضیک. بیا با تو مفاتحه کنیم. یعنی محاکمه. فرّاء گفت اهل عمان، قاضی را فتّاح گویند». برای تفصیل بیشتر ← نقد همین عبارت قرآنی در نقد ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای. ترجمهٔ سرراست و درست این عبارت قرآنی چنین است: «پروردگارا بین ما و قوم ما به‌حق داوری‌کن که تو بهترین داورانی».

۴۱. عبارت قرآنی **الآن خفّف‌الله عنکم و علم انّ فیکم ضعفاً** (انفال، ۶۶) چنین ترجمه شده است: «اینکه خدا بارتان را سبک‌کرد و بدانست که در شما ضعفی هست» (ص ۳۷۱). «عَلِمَ» دربارهٔ خداوند باید به «معلوم‌کرد» و نظایر آن ترجمه شود، زیرا چنان‌که پیشتر گفتیم علم خداوند، سابق و مستقل از معلوم است؛ و تابع آن نیست. برای تفصیل ← یادداشت شمارهٔ ۲۰ در همین نقد. همچنین عبارت قرآنی **لیعلم الله من یخافه بالغیب** (مائده، ۹۴) که به این صورت ترجمه شده است: «تا خدا کسی را که از او در نهان می‌ترسد بشناسد» (ص ۲۴۷) به همین ترتیب نادرست است و باید اصلاح شود.

۴۲. یک مورد مثبت دیگر در این ترجمه، ترجمهٔ **یوم حنین** (توبه، ۲۵) به «جنگ حنین» است (ص ۳۸۱). این یوم همان است که در ترکیب معروف ایام‌العرب دیده می‌شود.

۴۳. یک مورد مثبت دیگر، ترجمهٔ **المؤلفة قلوبهم** (توبه، ۶۰) به «دل به دست‌آمدگان» (ص ۳۹۳) است. حتی مترجم ماهری چون آقای آیتی آن را نادرست، و به «مخالفان» ترجمه

کرده است [دقیق‌تر بگویم: «و نیز برای به دست آوردن دل مخالفان»].

۴۴. عبارت قرآنی **فلعلّک تارکٌ بعض ما یوحی الیک و ضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کنزٌ او جاء معه ملک** (هود، ۱۲) چنین ترجمه شده است: «و شاید تو از اینکه می‌گویند: چرا گنجی بر او نازل نشد یا فرشته‌ای با او نیامد؟ ترک‌کننده‌ای برخی از آنچه بر تو وحی می‌شود و دلت از آن تنگ شده است» که به‌کلی نادرست و خلاف ضروریات اسلامی و موهم تردید در امانتداری حضرت رسول(ص) نسبت به وحی الهی است. این آیه نیز از لغزشگاههای اغلب مترجمان قرآن‌کریم است، چنان‌که آقای محمد خواجوی و عبدالمحمد آیتی نیز مرتکب اشتباهات مشابهی در ترجمهٔ این آیه شده‌اند. آقای آیتی با توجه به یادداشت انتقادی‌ای که به ایشان عرضه داشتم، آن را در طبع سوم اصلاح‌کردند. جای تعجب و تحسین است که مرحوم قمشه‌ای آن را درست ترجمه‌کرده‌اند. جان کلام آنکه به تصریح بزرگترین مفسران فریقین در اینجا «لعلّ» به معنای شاید نیست، بلکه به معنای مبادا است. و ترجمهٔ صحیح این آیه از این قرار است: «مبادا از بیم آنکه بگویند چرا گنجی بر اونازل نمی‌شود، یا فرشته‌ای همراه او نیامده است، برخی از آنچه بر تو وحی شده است، فروگذاری و دل تنگ داری». کسانی که خواهان تفصیل بیشتر و مطالعهٔ شواهد و آراء مفسران در این باره هستند، به این منبع مراجعه کنند: نقد اینجانب بر ترجمهٔ آقای محمد خواجوی از قرآن‌کریم، که در همین کتاب درج شده است.

۴۵. عبارت قرآنی **و فیکم سمّاعون لهم** (توبه، ۴۷) چنین ترجمه شده است: «در حالی که در میان شما جمعی گوش به آنان سپرده‌اند» که به‌کلی نادرست است. سمّاع در اینجا یعنی جاسوس. ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: «و در شما بودندی جاسوسانِ کافران». *تفسیر ابوالفتوح*: «و در میان شما جاسوسانند از ایشان». *کشف‌الأسرار* میبدی: «و در میان شما جاسوسان است ایشان را». *تفسیر نسفی*: «در میان شما جاسوسان ایشانند». *تفسیر حسینی*: «و در میان شما جاسوسانند مر ایشان را». بعضی از تفاسیر مهم عربی نظیر *تفسیر طبری*، *تبیان* (یکی از دو قولش)، *مجمع‌البیان* نیز سمّاعون را به عیون [= جاسوسان] تعبیرکرده‌اند. از فرهنگهای قرآنی عربی ـ فارسی هم *تراجم الاعاجم*، و *لسان‌التنزیل* و *تفسیر مفردات قرآن* (تصحیح دکتر جوینی) سمّاع را جاسوس معنی کرده‌اند. گفتنی است که جناب آیتی در طبع اول ترجمهٔ خود، این عبارت را چنین آورده بودند: «و برای دشمنان به سخن‌چینی می‌پردازند» و پس از دریافت یادداشت انتقادی اینجانب آن را در طبع سوم به این صورت اصلاح‌کردند: «و برای دشمنان به جاسوسی پردازند» که به بهتر از این می‌توانستند ترجمه‌کرد: «و در میان شما جاسوسانی دارند».

۴۶. آیهٔ **الذین آمنوا و عملوالصالحات یهدیهم ربُّهم بایمانهم تجری من تحتهم الانهار فی جنات النعیم** (یونس، ۹) چنین ترجمه شده است: «بی‌گمان کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کردند پروردگارشان آنان را به سبب ایمانشان هدایت می‌کند، از زیر پایشان در بوستانهای نعمت نهرهای روان است» (ص ۴۱۵) که ترجمه‌ای نادرست و از هم گسیخته است و به حذف و ایجازی که در آیه هست توجه کافی مبذول نشده است. یعنی توجه نشده است که مفعول (یا قید مکان) هدایت کلمهٔ محذوفی است فی‌المثل «جناتٍ» که **تجری من تحتهم الانهار** صفت یا وصف آن است. و این هم امر شایعی است که صفت، جانشین موصوف گردد. به قول ابوالسعود عمادی در تفسیرش (*ارشاد العقل السلیم*) چون در آیهٔ پیشتر از مأوای کافران و منکران یاد شده (**اولئک مأویٰهم النار**)، مقتضی است که پس از آن و در این آیه، از مأوای مؤمنان و صالحان یاد شود. ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «بعضی اهل معانی گفتند که در کلام حذف و اختصاری هست. تقدیر آن است که «یهدیهم ربهم الی مکان او الی جنة تجری من تحتهم الانهار». و اینجانب می‌افزاید که **فی جنات النعیم** که در پایان آیه آمده است جانشین و جبرانکنندهٔ این حذف و اختصار و روشنگر معنای آیه است. شیخ طوسی در *تبیان* و شیخ طبرسی در *مجمع‌البیان* هم آیه را به همین نحو شرح و معنی کرده‌اند. از معاصران ترجمهٔ قمشه‌ای و خواجوی درست و به همین نحو است که توضیح داده شد. ترجمهٔ جناب آیتی در طبع اول چنین بود: «آنان را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پروردگارشان به ایمانشان هدایت می‌کند. در بهشتهایی پرنعمت، نهرهای آب در زیر پایشان جاری است». و پس از دریافت یادداشت انتقادی اینجانب، آن را در طبع سوم به این صورت اصلاح کردند: «آنان را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند، پروردگارشان به سبب ایمانشان به بهشتهایی پرنعمت که نهرهای آب در زیر پایشان جاری است، هدایت می‌کند». و همین درست و شیواست.

۴۷. عبارت قرآنی **احسن القَصَص** (یوسف، ۳)، به «بهترین سرگذشتها» (ص ۴۷۱) ترجمه شده است. پیداست که مترجم گرامی آن را «احسن‌القِصَص» خوانده است. قَصَص، یعنی داستانسرایی، و قِصَص جمع قصه است یعنی داستانها یا سرگذشتها.

۴۸. عبارت قرآنی **و ابیضّت عیناه من الحزن فهو کظیم** (یوسف، ۸۴) چنین ترجمه شده است: «و دو چشم او [= یعقوب] از اندوه سپید گشت در حالی که او خشم خویش فرو می‌خورد». کظم هم فرو بردن یا فرو خوردن خشم است، هم فرو خوردن اندوه. مفسران به دو دسته شده‌اند. گروهی جانب «خشم» را گرفته‌اند و گروهی جانب «اندوه» را. قائلان به فرو خوردن

اندوه عبارتند از: شیخ طوسی، مجاهد، میبدی، ابوالفتوح رازی، ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق، طبرسی، قرطبی، ابن‌کثیر، و جلالین (سیوطی و محلی) و از معاصران، پاینده به‌تصریح، و قمشه‌ای به تلویح. آقای آیتی در طبع اول ترجمهٔ خود آورده بودند: «چشمانش از غم سپیدی گرفت و همچنان خشم خود فرو می‌خورد». بنده در یادداشت انتقادی خود که در این باب به ایشان ـ همراهِ یادداشتهای دیگر ـ عرضه داشتم نوشته بودم: «در اینجا که سخن از احوال یعقوب(ع) در میان است، فرو خوردن اندوه و به‌اصطلاح «سوختن و ساختن» بیشتر مناسب است، تا خشم خود فرو خوردن [چنانکه در اول همین آیه هم می‌گوید: **یا اسفی علی یوسف**، یعنی اسف خود را ابراز می‌دارد]. آنچه در تفاسیر و قصص در شرح احوال یعقوب علیه‌السلام نوشته‌اند و نیز نصوصِ قرآنی در سورهٔ یوسف، همه حاکی از اندوه و اسفِ اوست، نه خشم و خروش». و پس از توجه به نقل آراء مفسران در هر باب و به‌نفع هر دو قول، نهایتاً ایشان در طبع سوم، این عبارت را به این صورت فرمودند: «چشمانش از غم سپیدی گرفت و همچنان اندوه خود فرو می‌خورد» (ص ۲۴۶).

۴۹. عبارت قرآنی **ذلک لمن خاف مقامی** (ابراهیم، ۱۴) چنین ترجمه شده است: «آن برای کسی است که از مقام من بترسد» (ص ۵۱۵) که نادرست است، زیرا معنای «مقام» درست دریافته نشده است. «مقام» به نوشتهٔ مفسرانی چون میبدی، ابوالفتوح، نسفی، حسینی و دیگران یعنی ایستادن در موقف حساب بین یدی‌الله، در پیشگاه الهی. چنانکه طبق قاعدهٔ شریفهٔ «القرآن یفسر بعضه بعضاً» می‌توان مؤید روشنگر این مورد را از آیات دیگر آورد، از جمله: **و لمن خاف مقام ربه جنّتان** (الرحمن، ۴۶). ترجمهٔ آقای فارسی: «و برای کسی که از ایستادن در پیشگاه پروردگارش بترسد، دو بهشت است» (ص ۱۰۶۷)؛ همچنین: **و اما من خاف مقام ربه و نهی‌النفس عن الهوی. فان الجنة هی المأوی** (نازعات، ۴۰ـ۴۱). ترجمهٔ آقای فارسی: «و اما کسی که از ایستادن در پیشگاه پروردگارش ترسید و نفس خویش را از هویٰ و هوس برحذر داشت، پس بهشتش آشیان باشد» (ص ۱۱۶۹) که هر دو مورد، ترجمه‌اش درست و دقیق است.

۵۰. آیهٔ **و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین** (حجر، ۹۹) چنین ترجمه شده است: «و پروردگارت را پرستش کن تا آنکه یقین بر تو درآید» (ص ۵۳۵) که نادرست است. یعنی مراد از «الیقین»، یقین نیست بلکه به معنای مرگ است. از مفسران طبری، شیخ طوسی، میبدی، ابوالفتوح رازی، زمخشری، نسفی، طبرسی، امام فخر رازی، قرطبی، بیضاوی، ابن جزی، ابن کثیر، جلالین [سیوطی و محلی]، ابوالسعود، ملامحسن فیض، شُبّر، شوکانی و آلوسی، همه

یقین را به معنای «مرگ» گرفته‌اند. علامه طباطبایی ـ اعلی‌الله مقامه ـ استدلال مُقنعی دارد که چرا نمی‌توان و نباید در این آیه که روی خطابش با رسول اکرم(ص) است، «یقین» را به معنای یقین یعنی قطع و اعتقاد راسخ و ایقان گرفت [مراجعه شود]. ضمناً کتب لغت عرب نیز، از جمله *لسان‌العرب* و *منتهی‌الارب* و *قاموس*، یقین را غیر از ایقان، به معنای «مرگ» آورده‌اند. همچنین فرهنگهای خاصِّ قرآن مجید هم یقین را در اینجا به مرگ معنی کرده‌اند. مؤید صحت این معنی، کاربرد دیگر قرآن مجید است. در آیات ۴۶ و ۴۷ سورهٔ مدثر آمده است: **و کنّا نکذّب بیوم‌الدین. حتی آتیناالیقین**. در این دو آیه و پیش از آن سخن از دوزخیان و علل به دوزخ درآمدنشان می‌رود. می‌گویند ما همچنان روز جزا [قیامت] را منکر بودیم تا آنکه مرگمان فرا رسید. پیداست که این منکران لجاج‌پیشه به‌یقین به معنای ایقان نرسیده‌اند و درکفر و انکار مرده‌اند و لذا سر از جهنم درآورده‌اند. گفتنی است که آقای فارسی در آنجا هم یعنی آیهٔ ۴۷ سورهٔ مدثر، «الیقین» را «یقین» ترجمه‌کرده‌اند که به‌کلی نادرست است.

۵۱. آیات **و اذا بُشّر احدهم بالانثیٰ ظلّ وجهه مسوّداً و هو کظیم. یتواریٰ من القوم من سوء ما بشر به، ایمسکه علی هون ام یَدُسّه فی‌التراب الا ساءَ ما یحکمون** (نحل، ۵۸ـ۵۹) چنین ترجمه شده است: «حال آنکه وقتی یکی از آنان به دختری مژده داده می‌شود در حالی که خشم خویش فرو می‌بلعد رخسارش (از شرم) سیاه می‌گردد و از بدی مژده‌ای که به او داده شده است رخ از هموطنانش پنهان می‌کند که آیا او را با همین خفت نگاه دارد یا او را به زیر خاک پنهان کند! آگاه باشید که بد است آنچه نظر می‌دهند» (ص ۵۴۷). در اینجا مترجم گرامی مرتکب یک اشتباه یا غلط مشهور شده است، غلطی که در طیِّ تاریخ ۱۱ یا ۱۲ قرنی ترجمهٔ قرآن مجید به فارسی، مطّرداً تکرار شده است. و آن این است که تبشیر [در «بُشّر» و «بُشّربه»] را «مژده دادن» ترجمه‌کرده است. نگارنده برای نخستین بار به این اشتباه پی برده و آن را با مدارک نسبتاً کافی به نحوی روشن و مبرهن عرضه داشته است و به این نتیجه رسیده است که تبشیر در قرآن‌کریم و مکاتیب رسول‌الله(ص) و خلفای راشدین و از آثار صدر اول اسلام گرفته تاکنون و حتی در عربی امروز، دو معنی دارد: الف) مژده دادن، در مواردی که به‌واقع مژده‌ای در میان باشد (که در قرآن‌کریم، نمونه فراوان دارد). ب) آگاهانیدن یا صرف خبر دادن، در مواردی که فقط اطلاع رساندن مطرح است (درست مانند همین آیهٔ مورد بحث) نه مژده. پیداست که چون [در این آیات] به عرب جاهلی تاریک‌اندیش خبر دهند که همسرت دختر زاییده است، برای او مژده‌ای تلقی نمی‌شود،

بلکه مصیبتی است (برای تفصیل بیشتر ← مقالهٔ «فهم قرآن با قرآن» در همین کتاب).



کتاب به نیمه و انتقاد ما هم به نیمه رسید. گفتنی و نوشتنی بسیار است (از جمله ترجمهٔ آیهٔ ۱۶ سورهٔ کهف که نادرست است. برای پی بردن به ایراد و نیز ترجمهٔ درست از آن ← نقد ترجمهٔ قرآن استاد آیتی در همین کتاب [یادداشت شمارهٔ ۳۰]. همچنین یک غلط فاحش که در دو آیهٔ بقره، ۲۲۱ و نور، ۳۲، **انکاح** را «نکاح» ترجمه کرده‌اند). اما طاقت بشری محدود است. اگر هم من تاب نوشتن داشته باشم، گمان دارم که خوانندگان دیگر تاب خواندن بیش از این نداشته باشند. امیدوارم نکات پنجاه و یک‌گانه‌ای که از سر ارادت به قرآن عظیم و عشق به ترجمهٔ آن و غلط‌زدایی از حریم قدسی آن نوشته شده، در تجدید نظر، به قصد تجدید طبع، به کار مترجم محترم بیاید و برای قرآن‌پژوهان و دانشجویان رشته‌های مختلف علوم اسلامی ملال‌آور نباشد. جناب فارسی از اینکه به فرض صحّت همهٔ انتقادهای بنده، ترجمه‌شان از قرآن کریم، در حدود ۱۰۰ یا ۱۲۰ ایراد داشته باشد (چون من کمتر از نصف کتاب را بررسی کرده‌ام) نباید مضطرب شوند. ترجمه‌های دیگر، بیش از اینها اشکال دارد. از جمله ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی و شادروان قمشه‌ای. ان‌شاءالله این ترجمه به تجدید چاپ می‌رسد و مترجم محترم، انتقادهای قرآن‌پژوهان (از جمله فقره‌ای که در *کیهان اندیشه*، ویژهٔ قرآن مجید درج شده بود) و تجدید نظرهای خود را پیش از چاپ در آن وارد می‌کنند و طبع یا طبعهای بعدی را هرچه پاکیزه‌تر و پیراسته‌تر به دوستداران قرآن و معارف قرآنی عرضه می‌دارند. این روحیهٔ هراس از نقد، و هر نقد را خصمانه و هر ناقدی را خصم انگاشتن، برخلاف اصل اصیل تحری حقیقت است. اگر از این انتقادهای پنجاه‌ویک‌گانه، مواردی هست که بنده اشتباه‌کرده‌ام، قبول زحمت فرموده در مقاله‌ای مطرح فرمایند تا من نه خود در اشتباه بمانم و نه دیگران را به اشتباه بکشانم. فرض کنیم و شبهه را قوی بگیریم که ناقد یعنی خصم، اما:

حافظ ار خصم خطا گفت نگیریم برو   ور به‌حق گفت جدل با سخن حق نکنیم

بنده هم خود، قرآن کریم را ترجمه کرده‌ام، همراه با توضیحات کوتاهی در پای هر صفحه. به‌واقع آرزو دارم که اهل نظر و صاحبنظرانی چون ایشان و آقای عبدالمحمد آیتی و آقای محمد خواجوی که هر سه مترجم قرآن کریم هستند برایم نقد بنویسند. و ان‌شاءالله خوانندگان نکته‌بین ملاحظه خواهندکرد که آن نقد و نظرها را به‌صورت مستدرک ــ به شیوهٔ کاری که در *حافظ‌نامه*

کرده‌ام و ۲۰ مقاله و سلسله‌یادداشت انتقادی اهل نظر را در پایان آن به چاپ رسانده‌ام ــ چاپ خواهم‌کرد و ایرادهای وارد را با تحسین و تشکر تلقی خواهم‌کرد. این لازمهٔ روحیهٔ علمی و روش تحقیقی است، زیرا همه چیز را همگان دانند. برای حسن ختام، این آیهٔ مشهور را با نگاه و تأمل جدیدی بخوانیم: **فبشّر عبادالذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه** (زمر، ۱۷ـ۱۸).

ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم محمد خواجوی

قرآن حکیم. ترجمهٔ محمد خواجوی (از جهت وجوه و نظایر و غریب و مقاصد قرآن، همراه با شأن نزول). تهران. انتشارات مولی. ۱۳۶۹. پنجاه و یک صفحه مقدمه، ۲۵۰ صفحه متن قرآن، ۲۵۰ صفحه ترجمه، ۱۶۵ صفحه شأن نزول و مبهمات قرآن [جمعاً ۷۱۶ص]. قطع رحلی. ده‌هزار نسخه. هدیه ۱۸۵۰ تومان.

اخیراً ترجمهٔ شیوا و امروزینی از قرآن مجید، به قلم آقای محمد خواجوی از سوی انتشارات مولی انتشار یافته است. آقای خواجوی از صدراشناسان نامدار عصر حاضر هستند و در دو دههٔ اخیر چندین متن اساسی از آثار صدرالمتألهین (ملاصدرا) را تصحیح و نیز ترجمه کرده‌اند، از جمله تصحیح و طبع *مفاتیح‌الغیب*، همچنین ترجمهٔ آن؛ تصحیح و طبع *اسرارالآیات*، همچنین ترجمهٔ آن؛ تصحیح و طبع شرح *اصول کافی*، همچنین ترجمهٔ آن؛ تصحیح و طبع مجلدات هفتگانهٔ تفسیر ملاصدرا بر قرآن مجید، و ترجمهٔ بعضی از سوره‌ها از جمله سورهٔ نور، واقعه، جمعه، طارق، اعلی، و زلزال؛ تصحیح و طبع *رسالهٔ* حشر؛ تصحیح *رسالهٔ حدوث*. همچنین *لمعات* فخرالدین عراقی و *مشارب‌الاذواق* امیر سیدعلی همدانی را نیز تصحیح کرده، به طبع رسانده‌اند.

ترجمهٔ قرآن مجید به قلم آقای خواجوی، ترجمه‌ای عالمانه و استادانه و دارای مقدمه، و مؤخره‌ای مفصل (در شأن نزول آیات) است، و دوزبانی است، یعنی متن مصحف شریف ــ که معرفی آن خواهد آمد ــ در صفحات دست راست (زوج) و ترجمه در مقابل آن، در صفحات دست چپ (فرد) آمده است. مقدمه ــ که خود رساله‌ای مستقل در زمینهٔ قرآن‌شناسی است ــ شامل دوازده فصل یا مشرق است. اول: در معانی وجوه و نظایر قرآن؛ دوم: در حقیقت قرآن؛

سوم: در لوح محفوظ؛ چهارم: دربارهٔ فهم بطون کلام الهی؛ پنجم: در بلاغت قرآن؛ ششم: در محکم و متشابه آیات قرآنی؛ هفتم: در تعریف قرآن از زبان معصومین علیهم‌السلام؛ هشتم: در آداب خوانندهٔ قرآن؛ نهم: در طبقه‌بندی و نامهای قاریان هفتگانه؛ دهم: در معرفی قرآن حاضر؛ یازدهم: در شناخت شأن نزول آیات؛ دوازدهم: در تاریخ قرآن.

هر فصل یا مشرقی، به فصلهای فرعی به نام اشراق تقسیم شده است. فصل دهم، سراپا ترجمهٔ خاتمة‌الطبع قرآنی است که در طبع حاضر، با تغییر صفحه‌آرایی، برای نخستین بار در ایران تجدید چاپ شده است. این قرآن، به قرآن قاهره، و از آن بیشتر به قرآن ملک فؤاد اوّل معروف است، که در سال ۱۳۳۷ق تحت نظر و به کوشش عده‌ای از علمای الازهر و قاریان و مقریان و قرائت‌شناسان و قرآن‌شناسان طراز اول مصر، بر مبنای رسم‌الخط عثمانی ــ که متخذ از رسم و کتابت مصاحف عثمانی در ۱۴ قرن پیش است، و طبق رأی بسیاری از فقها و نیز قرآن‌شناسان بزرگ قدیم و جدید عالم اسلام، تغییر و تبدیل و حتی اصلاح و یکسان‌سازی آن شرعاً روا نیست ــ با نهایت دقت در ثبت و ضبط وقوف و علامات سجاوندی و شماره‌گذاری آیات، نوشته و با نهایت انضباط و دقت غلط‌گیری شده است.

این تصحیح و طبع سرآمد و نقطهٔ عطف تصحیح و طبع علمی قرآن مجید است و تاکنون هیچ اقدام مهمتر و علمی‌تری در تصحیح و طبع قرآن مجید که همطراز آن یا فراتر از آن باشد انجام نگرفته است. قرآن عالمگیر خوشنویس هنرمند سوری، عثمان طه، بر مبنای همین قرآن و از روی آن نوشته شده است. همین قرآن کتابت عثمان طه ــ که بارها در سراسر جهان اسلام و ایران، به طرز شکیل و با آرایشهای هنرمندانه تجدید طبع یافته است و صحهٔ گروه قرآن‌شناسان ایرانی را نیز در خاتمة‌الطبع بعضی از چاپهایش دارد ــ همان است که تحت نظر گروهی از قرآن‌شناسان حجاز در مکه به تصحیح وبازنگری نهایی رسیده است و با عنوان *مصحف المدینة*، با تغییرات و اصلاحات جزئی ــ که تقریباً همه مربوط به علامات و انواع وقف است ــ به طریقهٔ عکسی و افست باز چاپ شده و اکنون مدت هشت ده سال است که سالانه در حدود دومیلیون نسخه از آن از طریق اهدا به حُجّاج سراسر جهان وسیعاً انتشار یافته و همهٔ پژوهشگران و قرآن‌شناسان و قاریان و مقریان و خوشنویسان و چاپگران قرآن مجید در سراسر اقطار عالم آن را گرامی داشته و شاید پس از قرنها، آرزوی دیریاب «توحید نصّ» (یگانه‌سازی یک مصحف رسمی برای همگان) تحقّق یافته است.

قرآن قاهره (مصحف ملک فؤاد اول) در اصل در ۸۲۷ صفحه چاپ شده است و تا آنجا که

نگارندهٔ این سطور می‌داند، در ایران تا قبل از تهیه و تدوین ترجمهٔ حاضر، به شیوهٔ افست تجدید طبع نشده بوده است. انتشارات مولی قرآن قاهره را با تغییر صفحه‌آرایی و افزایش به طول و عرض هر صفحه و رساندن آن به قطع رحلی، در ۲۵۰ صفحه بازسازی کرده و به طرز شکیل همراه با این ترجمه به طبع رسانده است.

ویژگیهای ترجمه

مترجم در معرفی این ترجمه در مشرق اول مقدمه توضیحاتی داده‌اند که چند گزاره از آن را نقل می‌کنیم:

۱. «کار ما در این ترجمه مراجعه به ریشه و اصل لغت بوده است؛ یعنی عین آنچه راکه یک عربی‌زبان می‌فهمد به فارسی برگرداندیم، جز در مورد مجازها و وجوه و نظایر و غریب که در جای خود توضیح داده‌ایم».

۲. «مبنای ترجمهٔ ما بر وجوه و نظایر و غریب و مقاصد قرآن بنیان گذارده شده است».

۳. «پس ترجمهٔ ما جز در ابواب یادشده، یک ترجمهٔ تحت‌اللفظی است بدون کم و زیاد».

۴. «برعکس مترجمان دیگر از آوردن مفهوم و عبارات اضافی خودداری کرده‌ایم و تنها در مواردی که نظم سخن به واسطهٔ حذف و ایجاز و غیره که در قرآن، فراوان است و شیوهٔ سخن الهی این‌گونه است، ضرورت پیدا می‌کرد، گاهی یک و یا چند کلمه بر ترجمهٔ قرآن در قلاب افزوده‌ایم».

دربارهٔ مهمترین ویژگی این ترجمه که بیان وجوه معانی و شرح و آشکارسازی لغات غریب و مبهم است، پس از این مشروحتر سخن خواهیم گفت، ولی پیشتر باید گفت که گزارهٔ سوم از گزاره‌هایی که در بالا نقل کردیم، نیازمند به توضیح است. اینکه مترجم محترم ترجمهٔ خود را «تحت‌اللفظی» می‌خوانند نباید موهم این معنا باشد که این ترجمه، مانند ترجمه‌هایی که بین‌السطور قرآن می‌نویسد جسته‌جسته و بریده‌بریده و بدون شیوایی است. به عبارت دیگر مانند ترجمهٔ «قرآن مترجم قدس» یا ترجمهٔ تفسیر *طبری* ــ که در جای خود نظر به قدمت ده یازده قرنه‌شان بسیار مهم‌اند ــ یا مثال از عصر جدید بزنیم، مانند ترجمهٔ تحت‌اللفظی مرحوم کاظم معزّی و اشباه و نظایر آن نیست. چون اصولاً ترجمه‌های تحت‌اللفظی مقید به این بوده‌اند که در ازای هر کلمه یا تعبیر قرآنی، بدون در نظر گرفتن تفاوت محل نحوی و شأن دستوری کلمات فارسی با کلمات عربی، یک کلمه یا عبارت فارسی بیاورند. حال آنکه ترجمهٔ حاضر

مقید به ترجمهٔ لفظ به لفظ نبوده، بلکه در بند ترجمهٔ آیه به آیه، بدون ایراد حشو و اضافات است. به عبارت دیگر اسلوب و زبان این ترجمه به‌طورکلی امروزین و ساده و مفهوم و متعارف است نظیر ترجمهٔ مرحوم ابوالقاسم پاینده، و مرحوم زین‌العابدین رهنما. در مقام مقایسه با ترجمه‌های معاصر باید گفت ترجمهٔ آقای خواجوی از ترجمهٔ شادروان الهی قمشه‌ای کم‌تفسیرتر و کم‌معترضه‌تر، و از ترجمهٔ شادروان آل‌آقا و زین‌العابدین رهنما دقیق‌تر و مستندتر و قابل مقایسه با ترجمهٔ دو مترجم توانای قرآن یعنی مرحوم پاینده و استاد عبدالمحمد آیتی است.

مهمترین ویژگی ترجمهٔ حاضر که تاکنون در ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن معمول نبوده است، این است که به «وجوه و نظایر» پرداخته است. برهان‌الدین زرکشی نوع چهارم از کتاب *البرهان فی علوم‌القرآن* خود را به وجوه و نظایر اختصاص داده است و در تعریف آن می‌نویسد: «در این زمینه از قدما مقاتل بن سلیمان و از متأخران ابن‌الزاغونی و ابوالفرج بن جوزی و دامغانی و ابوالحسین‌بن فارسی آثاری تألیف کرده‌اند. وجوه لفظ مشترک است که در چند معنی به کار می‌رود مانند امة. و نظایر الفاظ متواطی است. و گفته‌اند نظایر در لفظ است و وجوه در معانی...». سیوطی نیز در *اتقان* همین توصیف و تعریف را نقل کرده است.

در توضیح این تعریفها که کمابیش مبهمند باید گفت که لفظ مشترک یعنی لفظ واحدی که وضعاً چند معنی داشته باشد مانند شیر در زبان فارسی که هم به معنی نوشیدنی معروف است، هم حیوان درنده و هم وسیلهٔ قطع و وصل جریان مایعات، و مراد از *الفاظ متواطی*، نه متواطی منطقی، بلکه کلمات مترادف است که (کمابیش) با معانی واحد یا لااقل بسیار نزدیک به هم به کار می‌روند، مانند جواد و کریم و بدخو و دژخو. البته بعضی از لغویان و زبان‌شناسان منکر وجود مترادفات‌اند و بر آنند که الفاظ مترادف، تفاوت معانی نامحسوسی دارند. در اینجا با بحث مترادف و حقیقت داشتن یا نداشتن آن کاری نداریم. اصولاً وجوه و نظایر هم به نظر نمی‌رسد که با مترادفات کاری داشته باشند و کتب وجوه و نظایر از جمله کتاب مقاتل‌بن سلیمان و دامغانی و *معترک‌الاقران* سیوطی که همه مربوط به این فن‌اند، به مترادفات نپرداخته‌اند، بلکه همه با همان لفظ مشترک کار دارند؛ آن‌هم نه مشترک وضعی، بلکه مشترکی که معانی متعدد آن در طول زمان یا در زمینه‌های معنایی مختلف، پدید آمده است. تعریفی که حاجی خلیفه از علم وجوه و معانی به دست داده است، از همه روشن‌تر است، به میزان نیاز از آن ترجمه و نقل می‌کنیم: «علم وجوه و نظایر، از فروع تفسیر است و معنای آن این است که کلمهٔ واحدی در مواضع مختلف قرآن، به

لفظ واحد و حرکت واحد، ولی هر بار با معنای متفاوت به‌کار رود. به طوری که لفظ هر کلمه‌ای که در مواضع مختلف به‌کار می‌رود نظیر [یا عین] لفظ مذکوره در موضع دیگر باشد که به آن نظایر می‌گویند. و تفسیر [یا معنای] هر کلمه با دیگری فرق داشته باشد که به آن وجوه گویند. لذا نظایر اسم الفاظ و وجوه اسم معانی است...» (*کشف‌الظنون*، ستون ۲۰۰۱).

استاد دکتر مهدی محقق در مقدمه‌ای که بر تصحیح و طبع وجوه *قرآن* تفلیسی نوشته‌اند، بیان عالمانه‌ای در توضیح وجوه دارند: «مراد از وجوه *موضوعٌ له* کلمه نیست، بلکه *مستعملٌ فیه* آن است. یعنی کلمه‌ای در حین به‌کار بردن انصراف به یک معنی پیدا می‌کند، اعم از اینکه آن معنی، معنی حقیقی باشد یا مجازی یا استعاری یا کنایی، و نیز به نحو اشتراک لفظی باشد یا اشتراک معنوی» (*وجوه قرآن*، پیشگفتار مصحح).

حاصل آنکه تعریف دوم زرکشی و سیوطی با تعریف صریحتر حاجی خلیفه همخوان است و به‌اختصار باید گفت که مراد از وجوه (که به قول زرکشی و سیوطی در «معانی» است) معانی متعدد و مراد از نظایر لفظ واحدی است که آن معانی متعدد در زمینه‌ها و سیاق عبارات مختلف، از آن برمی‌آید. فی‌المثل «هدی» یا «سوء» که کلمات قرآنی هستند، هرکدام نظیر یا نظایرند، و معانی هشت ده گانهٔ آنها در آیات مختلف قرآن، وجوه آنها است.

حال برای آنکه بهتر معلوم شود که مترجم دانشور در این ترجمه چگونه از مسأله وجوه و نظایر استفاده کرده‌اند، یعنی وجوه معانی کلمات مختلف قرآنی را در محل خود در ترجمهٔ فارسی ظاهر کرده‌اند، مثالهایی از همان صفحات اول، یعنی از سورهٔ بقره می‌زنیم.

۱) زکات: و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم، زکات می‌دهند (بقره، ۳؛ که زکات دادن را در برابر ینفقون آورده‌اند و در پای صفحه دو منبع برای آن یادکرده‌اند: «ت» [= وجوه *قرآن* تفلیسی]، «د» [= *اصلاح‌الوجوه و النظایر* دامغانی]).

۲) حجت: آنان بر حجت و دلیل روشنی از جانب پروردگار خویشند (بقره، ۴؛ که حجت را با استناد به وجوه *قرآن* تفلیسی در برابر *هدیٰ* آورده‌اند).

۳) نفاق: در دلهایشان نفاق است ــ خداوند نفاقشان را افزون کند ــ (بقره، ۱۰؛ که *نفاق* را با استناد به *اتقان* سیوطی در ترجمهٔ مرض ــ **فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً** ــ آورده‌اند).

۴) کاهنان خویش: و چون با کاهنان خویش خلوت کنند... (بقره، ۱۴؛ که با استناد به وجوه قرآن تفلیسی، شیاطینهم را ــ در: **و اذا خلوا الی شیاطینهم** ــ کاهنان آورده‌اند).

در این مورد، نگارندهٔ این سطور به منابع دیگر هم مراجعه کرد. طبری چندین قول در تفسیر

«شیاطینهم» دارد، ازجمله «رؤسای آنان درکفر» و «یاران منافق و مشرک آنان». *برهان* زرکشی در فصلی که تحت عنوان «وجوه و نظایر» دارد، در این باره می‌نویسد: «در قرآن مجید هرجا که شیطان آمده مراد ابلیس و سپاه و ذریهٔ اوست مگر قول خداوند در سورهٔ بقره که می‌فرماید: **و اذاخلوا الی شیاطینهم** که مراد در اینجا، کَهَنه [=کاهنان] آنها نظیر کعب‌بن اشرف و حُیَیّ‌بن اخطب و ابی یاسر برادر اوست» (ج ۱، ص ۱۰۸).

۵) خداوند فرونمی‌گذارد (بقره، ۲۶؛ در ترجمهٔ **انّاللّه لایستحیی**، با استناد به *اصلاح‌الوجوه والنظایر* دامغانی، که در تفسر **لایستحیِی** در این مورد نوشته است: ای لایترک ان یضرب مثلاً).

۶) در حالیکه نطفه بودید (بقره، ۲۸؛ در ترجمهٔ **و کنتم امواتاً**، با استناد به **اصلاح‌الوجوه** دامغانی).

۷) گندم (بقره، ۳۵؛ در ترجمهٔ شجره، یعنی همان شجرهٔ ممنوعه در داستان حضرت آدم، با استناد به *وجوه قرآن* تفلیسی و *اصلاح‌الوجوه* دامغانی).

۸) «و با نمازگزاران نماز به جای آورید» (بقره، ۴۳؛ در ترجمهٔ **وارکعوا مع‌الراکعین**، با استناد به *اتقان* سیوطی و تفسیرهای *مجمع‌البیان*، جلالین و شُبّر، که ترجمهٔ درست و سرراستی است). به تصریح بسیاری از مفسران معتبر و نویسندگان فرهنگهای لغات قرآن، همچنین نویسندگان کتب وجوه و نظایر، مراد از «رکوع» در قرآن مجید، عمل خم شدن در هر رکعت نماز نیست، بلکه مراد مطلق نمازگزاردن است. در قرآن مجید چندین بار و به صیغه‌های مختلف این عبارت به‌کار رفته است، و بسیاری از مترجمان ممتاز معاصر هم از جمله رهنما و پاینده، همچنین استاد عبدالمحمد آیتی آن را به صورت «و با رکوع‌کنندگان رکوع کنید» (رهنما، آیتی) «و با راکعان رکوع کنید» (پاینده) ترجمه کرده‌اند.

مترجم محترم در موارد دیگر نیز همین تعبیر درست را رعایت‌کرده‌اند. از جمله در ترجمهٔ **و اذا قیل لهم ارکعوا لایرکعون** (مرسلات، ۴۸: و چون به ایشان گفته شود نماز گزارید، نماز نمی‌گزارند). حال آنکه مترجمان دیگر همچنان مشتقات رکوع‌کردن را به‌کار برده‌اند.

۹) نعمتی (بقره، ۴۹؛ در ترجمهٔ «بلاء» به استناد *غریب‌القرآن* و *تأویل مشکل‌القرآن*، هر دو اثر ابن‌قتیبه، و *اتقان* سیوطی).

۱۰) قتل (بقره، ۸۰؛ در ترجمهٔ «خزی» به استناد به *وجوه قرآن* تفلیسی).

این شیوهٔ بی‌سابقه، یعنی ظاهرسازی وجوه معانی، که به گفتهٔ قرآن‌شناسان همانا شعبه‌ای از تفسیر است، سود و زیانش آشکار است. سودش روشن‌ترکردن ترجمه و ابهام‌زدایی، و زیانش

مقید و متعهد شدن به یک ـ فقط یک ـ معنا از میان وجوه معانی محتمل است. فی‌المثل وقتی که مرض قلبی را در آیهٔ دهم سورهٔ بقره، به نفاق ترجمه می‌کنند، معنای آیه مفهوم و زودیاب می‌شود. این از فواید این روش است. اما برعکس وقتی که فی‌المثل شجره به گندم ترجمه می‌شود، معنایش این است که مترجم قاطعانه قایل به آنند که مراد از شجره، گندم بوده است، و درختان دیگر از جمله، سیب، یا درخت اسرارآمیزی که در جای دیگر قرآن مجید از آن به *شجرةالخُلد* (درخت جاودانگی‌بخش) تعبیر شده است (طه، ۱۲۰) نیست.

اگر پشتوانه و مستند مترجم محترم در این کار استنباط خودشان بود، طبعاً جای چون و چرا بسیار داشت، زیرا از مقولهٔ تفسیر به رأی می‌شد. آقای خواجوی در این کار، به جای عمل به اجتهاد، به راه احتیاط رفته‌اند و دوازده منبع معتبر را که قدیمترین آنها (آثار ابن قتیبه) به قرن سوم و جدیدترین آنها (*تفسیر شُبّر*) به اوایل قرن سیزدهم تعلق دارد، مبنای کار قرار داده‌اند، و در هر قولی، یعنی در بیان هر وجهی یا توضیح هر مبهمی، از یک یا چند منبع از این منابع سود برده‌اند. این منابع در حاشیهٔ صفحات ترجمهٔ فارسی (صفحات دست چپ یعنی فرد قرآن حاضر)، با حروف رمز یا اختصاری یاد شده است و هیچ صفحه‌ای از صفحات این ترجمه نیست که در حدود سی چهل فقره، وگاه حتی پنجاه و بیشتر، پانوشت این چنینی، یعنی استناد کتابشناختی اختصاری نداشته باشد. منابع دوازده‌گانه با رمز هریک، چنانکه دوبار در مقدمهٔ مترجم (صفحات ۴ و ۹) شناسانده شده، از این قرارند:

۱) *تفسیر مجمع‌البیان* (مج)؛ ۲) *تفسیر جلالین* (ج)؛ ۳) *تفسیر شُبّر* (ر)؛ ۴) *مفردات* راغب (م)؛ ۵) *غریب‌القرآن* ابن قتیبه (غ)؛ ۶) *تأویل مشکل‌القرآن* ابن‌قتیبه (ش)؛ ۷) *برهان* زرکشی (ب)؛ ۸) *اتقان* سیوطی (ق)؛ ۹) *غریب‌القرآن* سجستانی (س)؛ ۱۰) *فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی* (ف)؛ ۱۱) *وجوه قرآن* تفلیسی (ت)؛ ۱۲) *اصلاح‌الوجوه و النظایر* فقیه دامغانی (د).

طبعاً خوانندگان پس از چند نوبت که با این منابع و اختصارات آنها کار کردند، به‌زودی حفظشان خواهد شد، و در طول مطالعه هرجا که به علایم اختصاری حاشیهٔ صفحات مراجعه کردند در خواهند یافت که به کدام منبع اشاره دارد.

یکی دیگر از امتیازات ترجمهٔ حاضر، چنانکه در صفحهٔ عنوان کتاب هم تصریح شده، ذکر شأن نزول آیات است. شأن نزول آیات و توضیح مبهمات مربوط به بعضی آیات، بر مبنای *تفسیر مجمع‌البیان* طبرسی، *اسباب‌النزول* واحدی، *لباب‌النقول* سیوطی، از قدما، و کتاب نمونهٔ

بیّنات در شأن نزول آیات، از معاصرین [که خود اثر اخیر هم بر مبنای *تفسیر تبیان* شیخ طوسی و سایر منابع قدیم تألیف شده] با گذاشتن عددی در حاشیهٔ سمت چپ ترجمه، به شمارهٔ صفحات پایان کتاب ارجاع داده شده است، و در پایان کتاب، از صفحات ۲۵۳ تا ۴۱۶که مجال موسّعی بوده است، ۹۹۷ مورد شأن نزول و توضیح مبهمات را در ۱۶۳ صفحهٔ سه‌ستونی، با حروف ریزتر از متن ترجمه، درج کرده است. در واقع در این ترجمه و بدین ترتیب برای یک‌ششم از کل آیات قرآن توضیحی در رفع ابهام یا سکوت متن، از منابع معتبر شیعه و سنی به دست داده شده است. و روشن است که شأن نزول که یکی از علوم قرآنی است، علمی است به‌کلی نقلی همانند علم ناسخ و منسوخ، و بر مبنای احادیث تفسیری منقول از صحابه و معصومین علیهم‌السلام. حسن مجموعهٔ فرهنگ‌وار حاضر در این است که پیوست ترجمه است ــ حال آنکه عادتاً همراه با تفاسیر است ــ و در هنگام نیاز، سریعاً خواننده را به توضیح مناسبی در رفع ابهام، به نقل از منابع اصیل رهنمون می‌گردد.

چند نکته

سطح علمی ترجمهٔ حاضر که به‌حق عالی است ایجاب می‌کند که صاحب‌نظران ــ أُحبُّ الصّالحین و لست منهم ــ و قرآن‌پژوهان، با احترام و اخلاص آراء انتقادی یا تأیید و تصویب خود را به نحوی مطرح کنند. گفتنی است که نگارندهٔ این سطور، بخشهایی از اغلب ترجمه‌های فارسی جدید قرآن را به‌دقت، و یکی از آنها را از آغاز تا انجام، با متن قرآن کریم و تفاسیر و ترجمه‌های کهن مقابله کرده‌ام و فهرستی از لغزشهای مترجمان یادداشت کرده و برای خود نگه داشته‌ام. وقتی آن فهرست را با ترجمهٔ آقای خواجوی مقابله‌کردم، بحمداللّٰه در اکثر قریب به تمامی این موارد، ترجمهٔ ایشان درست بود و احترام و اعجاب مرا برانگیخت.

۱) سورهٔ فاتحه، آیهٔ ۵: در ترجمهٔ حاضر، **ایاک نعبد و ایاک نستعین** چنین ترجمه شده است: «[پروردگارا] ترا می‌پرستیم و از تو یاری می‌خواهیم». در این تعبیر و ترجمه، تأکید یعنی حصری که!از تقدم «ایاک» برمی‌آید و در فارسی برابر است با «تنها ترا» یا «تو را و بس» ظاهر نشده است. سورآبادی در تفسیر خود بحثی دارد که چرا خداوند نفرمود: «نعبدک و نستعینک» که ظاهراً همان معنی را می‌دهد و کوتاه‌تر هم هست. و خود در پاسخ می‌گوید: «برای اینکه تقدم ایاک، افادهٔ قصر و حصر دارد و معنای آن چنین می‌شود: ترا پرستیم و بس و به تو استعانت کنیم و بس». بعضی از مترجمان معاصر هم به این نکته توجه داشته‌اند و حصر و تأکید را در ترجمهٔ فارسی ظاهر

کرده‌اند. رهنما: «تنها ترا می‌پرستیم و از تو یاری می‌جوییم و بس». خود استاد خواجوی هم در موارد دیگر ترجمهٔ حاضر، به این حصر و قصر که از تقدیم «ایاک» یا «ایّای» برمی‌آید، توجه داشته‌اند. چنانکه **و ایای فارهبون** (بقره، ۴۰) را «تنها از من بترسید» و **و ایای فاتقون** (بقره، ۴۱) را «و تنها از من بیمناک باشید» ترجمه‌کرده‌اند.

۲) سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۲۲: **قَدِّموا لانفسکم** به «برای خویش پیش‌اندیشی کنید» ترجمه شده است که دقیق و درست است و از همهٔ برابرنهاده‌های مترجمان قدیم و جدید بهتر است.

۳) سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۴: **وکذلک نفصّل الآیات**. اغلب مترجمان معاصر، این عبارت سادهٔ قرآنی را نادرست ترجمه‌کرده‌اند. مرحوم قمشه‌ای و آل‌آقا و استاد آیتی در ترجمهٔ خود از کلمهٔ «تفصیل» استفاده‌کرده‌اند. تفصیل و مفصّل در عرف امروز فارسی برابر با طول و اطناب و نظایر آن است. اما در عرف قرآن مجید ممکن است چیزی مفصّل و در عین ـ حال موجز باشد. مراد از تفصیل ـ چنانکه سوره‌ای هم از این ریشه به نام فُصّلَتْ در قرآن داریم ـ در عرف قرآن، شرح و بیان و شیوایی و روشنی است. مرحوم رهنما این عبارت قرآنی را درست ترجمه‌کرده است: «و این‌چنین آیات را (روشن) بیان می‌کنیم». ترجمهٔ آقای خواجوی: «و بدین‌گونه ما آیات را بیان می‌کنیم» هم درست است.

۴) سورهٔ هود، آیهٔ ۱۲: **فلعلّک تارک بعض مایوحی الیک و ضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کنز اوجاء معه ملک، انّما انت نذیر واللّٰه علی کل شیءٍ وکیل** چنین ترجمه شده است: «شاید که بعض آنچه راکه به تو وحی می‌شود ترک کنی و سینه‌ات بدان تنگ شود که تا نگویند: چرا بر او گنجی نازل نمی‌شود و یا [چرا] فرشته‌ای با او نیامد؟ تو فقط بیم‌رسانی و خداوند بر هر چیزی گواه است». پیداست که ترجمهٔ صدر آیه اشکال دارد. این آیه معرکهٔ آراء مفسران است. مراد از **فلعلک تارک بعض مایوحی** این نیست که احتمال داشته پیامبر(ص) العیاذ باللّٰه بخشی از وحی را ترک کند و آن را اعلام نکند و بر کاتبان وحی نخواند. ایمان به صحت عمل و امانت‌داری حضرت رسول(ص) درکار وحی اجماعی همهٔ فرقه‌ها و از ضروریات اسلام است؛ چنانکه در سورهٔ یونس، آیات ۱۴ تا ۱۷ نیز حکایت تمنی و اصرار مشرکان بر اینکه حضرت، قرآنی جز این قرآن بیاورد و پاسخ قاطع خداوند در این باب آمده است که ترجمهٔ آن را به قلم آقای خواجوی از ترجمهٔ حاضر نقل می‌کنیم: «و هنگامی که آیات روشن ما بر آنان خوانده می‌شود، کسانی که امید به رستاخیز ما ندارند گویند: قرآنی غیر از این بیاور یا آن را عوض‌کن! بگو: مرا نسزد که آن را از پیش خود عوض‌کنم، که من جز آنچه راکه به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم، که من از عذاب

روزی بزرگ ـ اگر نافرمانی پروردگارم را کنم ـ می‌ترسم. بگو: اگر خداوند می‌خواست قرآن را بر شما نمی‌خواندم و شما را بدان آگاه نمی‌کردم که پیش از [نزول] آن عمری در میان شما بوده‌ام، آیا تعقل نمی‌کنید؟ کیست ستمکارتر از آنکس که دربارهٔ خداوند دروغی بافته و یا آیات او را دروغ شمرده است».

در اینجا وارد بحث مکرر بهتان افسانهٔ غرانیق نمی‌شوم. مترجم فرزانه خود آن را بهتر از من می‌دانند و ایمانشان به صدق و صحت وحی و تمامیت ابلاغ وحی از جانب حضرت رسول(ص) نیز بی‌شبهه راسخ است. پس باید دید ترجمهٔ درست یا درست‌تر یا کم‌اشکال‌تر این عبارت قرآنی چیست؟ طبق نظر بزرگترین مفسران و مترجمان قدیم و جدید قرآن در اینجا «لعلّک» را نباید «شاید» ترجمه‌کرد. میبدی در *کشف‌الأسرار* می‌گوید: **فلعلک تارک** به لفظ خبر گفت، اما به معنی نهی است. ترجمهٔ قرآن مورخ به سال ۵۵۶ق به تصحیح آقای دکتر محمدجعفر یاحقی: «تا مگر تو دست بنداری برخی از آنچه فرمودند به تو، و تنگ مدار دل خویش بدانچه می‌گویند چرا فرود نیامد ور او گنجی یا نیامد وا او [= با او] فریشته‌یی...»

شیخ طبرسی در *مجمع‌البیان* می‌نویسد: «... پس قول خداوند که می‌فرماید «لعلک» بر وجه شک نیست، بلکه مراد از آن نهی است، یعنی نهی از ترک ادای رسالت، و تشویق به ادای آن. چنانکه ممکن است یکی از ما با وجود علم به اینکه دوستش فرمانبردار اوست و در حق او خلاف نمی‌کند، ولی چون دیگری به‌اصطلاح تحریک به خلاف و خیانتش می‌کند، به او بگوید، نکند یا مبادا به خاطر حرف فلان و بهمان، جانب مرا فروبگذاری. و مراد از این هشدار این است که آن فرد اغواگر را از تفتین و تلقین بازدارد، و معنای قول خداوند این است که لاتترک بعض مایوحی الیک و لایضق صدرک بسبب مقالتهم هذه: به سبب چنین و چنان گفتن آنان (دشمنان و کافران) دست از ابلاغ وحی باز مدار. یا بخشی از وحی را فرومگذار و دلت تنگ نشود».

امام فخر رازی، چنانکه شیوهٔ او در امثال این ظرایف معنایی است، بحث دقیق و مستوفایی در این باب‌کرده است. چون بحث او از یک طرف شامل بحث زمخشری است و از طرف دیگر نیشابوری صاحب *غرائب‌القرآن* هم خلاصه‌ای از بحث فخر رازی را در تفسیر خود آورده، نقل قسمت مهم بحث فخر رازی ما را از نقل دو تفسیر دیگر هم بی‌نیاز می‌گرداند. لذا بخشی از «مسأله دوم» امام فخر را ذیل تفسیر این آیه، نقل و ترجمه می‌کنیم: «مسلمانان اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه حضرت رسول، علیه‌الصلاة و السلام، جایز نیست که در وحی و تنزیل خیانت بورزد و بعضی از آنچه که به او وحی شده ترک کند یا واگذارد. چه جایز شمردن این امر،

به شک در کل شرایع و تکالیف می‌انجامد، و این مایهٔ فساد در نبوت است. و از طرف دیگر مقصود از رسالت تبلیغ تکالیف الهی و احکام اوست، و چون این فایده حاصل نگردد، دیگر رسالت از رساندن فایدهٔ اصلی‌اش بازمی‌ماند، و چون این نکته مسلم شد، شک نیست که مراد از قول خدای تعالی که می‌فرماید: **فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک** چیز دیگری جز این است که بخواهد بگوید حضرت رسول (ص) چنین کاری کرده است. و صاحب‌نظران در این باره وجوهی بیان کرده‌اند. نخست اینکه: ممتنع نیست که در علم الهی این امر نهفته باشد که رسول گرامی به انگیزه‌ای که خداوند بر خواهد انگیخت از ادای وحی الهی، تقصیر نخواهد کرد، و امثال این تهدیدات بلیغه جزو همان اسباب و انگیزه‌هاست. دوم اینکه: مخالفان [کافران و مشرکان] به قرآن اعتقادی نداشته و آن را خوار می‌گرفتند و تمسخر می‌زدند. و دل رسول‌اللّٰه (ص) از این امر تنگ می‌شد که بر آنان وحی‌ای بخواند که نمی‌پذیرند و به آن می‌خندند، لذا خدای تعالی او را تهییج کرد تا ادای رسالت کند و این بیم و باک را که از سخنان یاوهٔ آنان دارد رها کند، و به استهزای آنان وقعی نگذارد، و غرض از آن هشدار است بر اینکه اگر او (حضرت رسول (ص)) این وحی را ابلاغ کند، آماج تمسخر آنان و کارهای سفیهانه‌شان خواهد گردید؛ و اگر وحی را ابلاغ نکند، همانا مرتکب ترک وحی الهی و خیانت در امانت شده است. پس ناچار از تحمّل یکی از دو ضرر است. و تحمل سفاهت آنان آسان‌تر است از تحمل ارتکاب خیانت در وحی الهی. و غرض از ذکر این کلام توجه دادن به این نکتهٔ ظریف بوده است. چه انسان چون بداند که هریک از دو طرف یک فعل و ترک آن مشتمل به ضرر عظیم است، سپس پی ببرد که ضرر در جانب ترک بزرگتر و قوی‌تر از جانب فعل است، انجام این فعل برای او آسان و گوارا خواهد شد. پس مقصود از ذکر این کلام همین است که شرح دادیم. و اگر گفته شود کلمهٔ *فلعلک* کلمهٔ شک است و فایدهٔ آمدنش چیست؟ در پاسخ می‌گوییم مراد از آن راندن (نهی و زجر) است. و عربها عادتاً هرگاه که می‌خواهند استبعادشان را در موردکاری نسبت به کسی بیان کنند می‌گویند «لعلک تقدر ان تفعل کذا» (خیال می‌کنی بتوانی یا می‌توانی این کار را بکنی؟) با آنکه شکی در توانایی او ندارد. و گاه هست که کسی به فرزندش می‌گوید «لعلک تقصر فیما امرتک به» (نکند خیال داری در کاری که بهت گفتم کوتاه بیایی؟) و مرادشان تأکید است و معنای آن «لاتترک» (مبادا این کار را نکنی) است».

ملاحسین واعظ کاشفی در تفسیر حسینی (مواهب علیه) می‌نویسد: «امام ماتریدی (رح) می‌گوید: استفهام به معنی نهی است یعنی ترک مکن...».

اسماعیل حقی در *روح‌البیان* شرح مبسوطی در تبیین آیه دارد و بر آن است که «لعل» گاه به قصد ترجّی و توقع امری است که امیدی به آن هست، ولی وثوق قطعی به آن نیست مانند **لعلکم تفلحون**؛ گاه برای اشفاق (هراساندن) است، یعنی توقع امری که بیم‌انگیز است. مانند **لعل الساعة قریب** (چه‌بسا قیام قیامت نزدیک باشد). و رجاء و اشفاق متعلق به مخاطبان [و مطابق با احوال آنان] است، نه خداوند. و در آیهٔ مورد بحث، معنای آن تهدید و هشدار است. و حاصل معنای آیه، به تعبیر اخیر، چنین است: «بر خود بترس از اینکه ابلاغ وحی را، یعنی آن بخش از وحی را که مخالف رأی مشرکین است، از بیم ردّ و انکار و استهزای آنان، ترک کنی». محمدبن علی شوکانی در *تفسیر فتح‌القدیر* می‌نویسد: «... و گفته شده است این کلام جاری مجرایِ استفهام است. یعنی آیا تو ترک‌کننده‌ای؟ و بعضی گفته‌اند این تعبیر در مقام نفی توأم با استبعاد است. یعنی از تو سزاوار نیست که چنین کاری بکنی [= بخشی از وحی را فروگذاری] بلکه جمیع آنچه را که خداوند بر تو نازل کرده است ابلاغ کن، اعم از اینکه مخالفان و مشرکان این امر را خوش یا ناخوش داشته باشند».

آلوسی در تفسیر *روح‌المعانی* بحث مستوفایی در این باب دارد که بعضی شبیه به بحث دیگر مفسران و بعضی متفاوت است. از جمله می‌نویسد: «اسم فاعل برای مستقبل است، و لذا عمل *لعلّ* برای ترجّی است که مقتضی توقّع است و از توقّع یک چیز وقوع آن یا رجحان وقوع آن لازم نمی‌آید. آنچه که در وجود حضرت رسول(ص) مانع و مهار بود همانا عصمت او بود که مانع گرایش او به ترک تبلیغ و کتمان وحی و باعث دوری او از خیانت در وحی می‌شد. و بعضی گفته‌اند این استفهامی که در لعلّ هست، استفهام انکاری است».

علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* بحث و مثال روشنگری در این باب دارد. لطفاً خوانندگان به *المیزان* عربی یا ترجمهٔ فارسی، ذیل تفسیر همین آیهٔ مورد بحث مراجعه فرمایند.

از مترجمان معاصر، مرحوم پاینده، رهنما و آل‌آقا ترجمهٔ درستی از آیه به دست نداده‌اند. اما ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای، هرچند به مناسبت تفسیری بودن، اندکی اضافات دارد، ولی دقیق و درست است: «ای رسول ما، *مبادا* آیاتی را که به تو وحی شده دربارهٔ کافران، به ملاحظاتی تبلیغ نکنی...». ترجمهٔ آقای آیتی هم در طبع سوم بی‌اشکال است.

ترجمه‌های پیشنهادی اینجانب از این آیه بدین قرار است:

۱. مبادا از بیم آنکه بگویند چرا بر او گنجی نازل نمی‌شود، یا فرشته‌ای همراه او نیامده است، برخی از آنچه را که بر تو وحی شده فروگذاری و دل تنگ داری. بدان که تو فقط بیم‌دهنده‌ای

بیش نیستی، و خداست که کارساز هر چیزی است.

۲. نکند از ناخوشامد آنان که می‌گویند چرا بر او گنجی فرود نیامده، یا فرشته‌ای همراه او نیست، بخشی از وحی را فروگذاری، و دل‌افسرده شوی؛ تو فقط بیم‌دهنده‌ای و بس، و خداست که بر هر چیز وکیل است.

سخن آخر اینکه این ترجمه با در حدود ده‌هزار پی‌نوشت ارجاعی کتابشناختی در پای صفحات، و نشان دادن منبع و مستند هر معنا و با هزار فقره ارجاع شأن نزولی در توضیح مبهمات، یکی از شیواترین، جدی‌ترین، علمی‌ترین و کم‌اشکال‌ترین ترجمه‌های جدید قرآن است، و به کار همهٔ قرآن‌پژوهان، یا کسانی که نیاز به ترجمهٔ دقیق و سرراست و متین و مستند از قرآن کریم دارند می‌آید.

همچنین باید از سعی و سلیقهٔ ناشر نیز به‌نیکی یادکرد که حروفچینی و صفحه‌آرایی دشوار متن و ترجمه را به‌پاکیزگی سامان داده و کل اثر را بر روی کاغذ گلاسه به طبع رسانده است. خوشنویسیها و صحافی و تجلید اثر نیز در حد مطلوب است. سعی مترجم و ناشر مشکور باد.

ترجمهٔ قرآن مجید، همراه با توضیحات، به قلم بهاءالدین خُرّمشاهی

این بنده بهاءالدین خُرّمشاهی (متولد قزوین ۱۳۲۴) از اهل قلم و پرکار و پراکنده‌کار هستم. اما در دو زمینهٔ تحقیقی، تا حدودی حرفه‌ای و تخصصی کارکرده‌ام؛ یعنی در زمینهٔ قرآن‌پژوهی و حافظ‌پژوهی. در زمینهٔ قرآن‌پژوهی، ۱۲ اثر [همراه با پانصد مقاله با طول متعارف و ۱۲۰۰ مقالهٔ کوتاه قرآن‌پژوهانه] دارم و در زمینهٔ حافظ‌پژوهی، ۱۴ اثر. از قرآن‌پژوهیها، ده اثر منتشرشده و دو اثر زیر چاپ است. پنج اثر از منتشرشده‌ها عبارت است از: ۱) *تفسیر و تفاسیر جدید* (چاپ مؤسسهٔ کیهان، ۱۳۶۴) که به عربی و اردو هم ترجمه شده است. ۲) *فرهنگ موضوعی قرآن مجید* که فهرست موضوعی محتویات قرآن کریم است، که به عربی است (چون فهرست هر اثری باید به همان زبان باشد) و دو عنوان دارد یکی عربی: *الفهرس الموضوعی للقرآن الکریم*، و دیگری به فارسی: فرهنگ موضوعی *قرآن مجید* که نظم آن الفبایی است و در حدود ۷ـ۸هزار موضوع را با ذکر نام سوره و شمارهٔ آیات دربردارد و در تدوین آن، آخرین روشهای فهرست‌نگاری که امروزه در جهان رایج است بکار برده شده است. دوست دانشورم جناب آقای فانی در این اثر با اینجانب همکار بوده‌اند (چاپ چهارم، تهران، ناهید، ۱۳۸۰، در حدود ۴۰۰ صفحه)، که با حذف ارجاعات فارسی در بیروت توسط انتشارات دارالروضة تجدید طبع شده است. سومین اثر: *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*.

اثر چهارم قرآنی بنده همین کتاب *قرآن‌پژوهی* است که اینک با حروفنگاری جدید عرضه می‌شود.

پنجمین اثر قرآنی بنده همان ترجمهٔ قرآن مجید همراه با توضیحات است. این ترجمه در قطع رحلی است. در هر صفحه در قسمت بالا و سمت راست، قرآن مکه [= مصحف‌المدینة] ـ

که کتابت عثمان طه است ــ قرار دارد. در روبروی آن یعنی نیمهٔ بالای صفحه در دست چپ، ترجمهٔ آن با حروف خوانای سیاه، و در نیمهٔ پایین هر صفحه در ۲۰ سطر بلند و سراسری، توضیحات لازم تهیه و عرضه شده است.

بنده از دو دههٔ پیش در اندیشهٔ ترجمهٔ قرآن مجید به زبان فارسی شیوا و روشن امروزین با اندک بهره از نثر قدیم (چیزی که زبان‌شناسان به آن نثر معیار می‌گویند و نه عربی‌گراست و نه فارسی‌گرا) بوده‌ام و مشتاقانه چندین ترجمهٔ قدیمی مانند *قرآن قدس*، ترجمهٔ *تفسیر طبری* و ترجمهٔ موجود در تفسیرهای قدیمی دیگر مانند *تفسیر سورآبادی* و *ابوالفتوح* و از همه مهمتر و شیوا و شیرین‌تر ترجمهٔ نوبت اول و دوم *تفسیر میبدی* و ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی را با اصل نص مقدس قرآن مقابله می‌کردم و تجربه می‌اندوختم و نکته‌ها می‌آموختم. از ترجمه‌های معاصر هم غافل نبودم و بر اغلب آنها نقد نوشته‌ام؛ از جمله نقد بر ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی، نقد بر ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی (۳ نقد، که اولی را چاپ نکردم و به خود استاد آیتی تقدیم کردم؛ دومی را در کتاب سیر *بی‌سلوک* به طبع رساندم؛ و سومی نیز در همین کتاب مندرج است). یادداشت دربارهٔ ترجمهٔ آقای محمدمهدی فولادوند، و نقد بر ترجمهٔ محبوب شادروان مهدی الهی قمشه‌ای که احتمالاً از صد صفحه تجاوز خواهد کرد. همهٔ این نقدها تحقیقی و منصفانه و مؤدبانه است. چون قرآن‌پژوهان باید به همدیگر احترام بگزارند و در نقد قرآن به فرمایش نفس اماره به منافسه و رقابتهای ناپسند نپردازند. بنده در این ۳۰۰ـ۴۰۰ صفحه یا بیشتر، نقدی که بر ترجمه‌های قرآن مجید نوشته‌ام، حتی یک بار تعبیر نامناسب و جدلی و بی‌محابا بکار نبرده‌ام. باری، ترجمه‌های موجود را از چند جهت ناخشنودکننده می‌یافتم: ۱) یا شیوا و رسا نبودن نثر فارسی، ۲) یا دقیق و امین نبودن ترجمه، ۳) یا تسلط نداشتن مترجم به هنر ترجمه به‌طور کلّی و ماشینی و تحت‌اللفظی ترجمه کردن، و ۴) نداشتن توضیحات خارج از ترجمه ولی مربوط به آن.

لذا پس از آنکه ۱۴ـ۱۵ کتاب (از انگلیسی به فارسی) ترجمه کردم (مانند *درد جاودانگی*، *عرفان و فلسفه*، *خدا در فلسفه*، *علم و دین*، *دین‌پژوهی*، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، *از بنتام تا راسل* مجلد هشتم *تاریخ فلسفه* نوشتهٔ کاپلستون، و دو سه داستان و غیره)، فی‌الجمله ریزه‌کاریهای ترجمه را فراگرفتم. از نظر فارسی‌نویسی و مهارت در نثر فارسی شاید حداقل شرایط را حائز باشم. باقی ماند دقت و امانت در ترجمه که سعی کردم در ترجمهٔ خود از قرآن مجید به حد اعلیٰ رعایت کنم و اگر کلمه یا تعبیری خارج از متن لازم بوده آن را در داخل قلاب

آورده‌ام. و چهارمی تهیه و عرضهٔ یادداشتهای تفسیری که حتی‌المقدور توضیحی و روشنگر و موجز باشد با ذکر منابع. تفسیر معمولاً همراه با تفصیل است. لذا بنده یادداشتها و پانویسهای خود را «توضیح» می‌نامم. این توضیحات یا لغوی است، یا مربوط به اختلاف قراآت، یا مربوط به بیان شأن نزول، یا توضیح تاریخی، طبعاً تاریخ تکوین و صدر اول اسلام و سیرهٔ نبوی، و معرفی اعلام تاریخی و قصص و جغرافیایی و توضیحات کلامی (گاه به‌ندرت حکمی و فلسفی)، و فقهی، غالباً بر مبنای نظرگاه و مدارک فقهی شیعهٔ امامیه، و گاه نیز تطبیقی و مقارن. این توضیحات گاه تفسیری است، یعنی در جهت حلّ مشکلات معنوی متن است. حاصل آنکه هر نکتهٔ مبهم و محتاج به شرح و بیان را به‌روشنی و کوتاهی شرح داده‌ام. و در هر مورد از قدیمی‌ترین منابع گرفته تا جدیدترین آنها استفاده کرده‌ام. اساس کار را بر ۱۵ تفسیر کهن و معتبر اعم از شیعی یا سنی، یا فارسی یا عربی گذارده‌ام به این شرح: از تفاسیر شیعه: تفسیر قمی، تفسیر *تبیان* (شیخ طوسی)، تفسیر *مجمع‌البیان* (شیخ طبرسی)، *امالی* سید مرتضی، و تفسیر عظیم‌الشأن که حلّال مشکلات است، یعنی تفسیر *ابوالفتوح رازی*، و از عصر جدید: تفسیر *المیزان* (شادروان علامه طباطبایی) و تفسیر *کاشف* (شادروان محمدجواد مغنیه). از تفاسیر اهل سنت: تفسیر *طبری*، تفسیر میبدی، تفسیر زمخشری، تفسیر امام فخر رازی، تفسیر بیضاوی، *متشابهات القرآن* و *تنزیه‌القرآن عن‌المطاعن*، هر دو اثر قاضی عبدالجبار معتزلی، و از عصر جدید: تفسیر قاسمی. در زمینهٔ لغت به در حدود ۲۰ فرهنگ اعم از عام یا خاص (قرآنی) مراجعه می‌کنم. در زمینه‌های اختصاصی مانند قصص قرآن یا فقه‌القرآن، یا اختلاف قراآت، یا اعراب‌القرآن نیز منابع ارزشمند قدیم یا جدید فراوان دارم و ذیل هر توضیح ولو آنکه دو سه کلمه باشد، منبع آن را یاد می‌کنم تا خواننده مطمئن باشد که با توضیحات انشاوار و بی‌منبع و مرجع، و من عندی مواجه نیست.

انشاءالله در پایان این ترجمه یک واژه‌نامهٔ سراسری از همهٔ کلمات قرآنی و معادل فارسی آنها (همانهایی که در طیّ ترجمه بکار رفته است) خواهم آورد و ضمایم مفیدی چون تاریخ جمع و تدوین قرآن، تحریف‌ناپذیری قرآن، کلمات فارسی در قرآن مجید و نظایر آن.

ضمناً برای آنکه اشتباهات مترجمان دیگر را تکرار نکنم، با استفاده از نقدهای ترجمه‌های قرآن، اشتباهات دیگران را فیش کرده‌ام، و وقتی که در ترجمهٔ خود به هر مورد می‌رسم، طبعاً از آن پرهیز می‌کنم.

امیدوارم هم منابع و هم نحوهٔ استفاده از آنها و هم روش و رهیافتم برای حلّ مشکلات

قرآنی، دقیق و درست باشد. بین خود و خدا، خاکسارانه عرض می‌کنم که آنچه در وسع و توانم بوده است بکار برده‌ام که هیچ شرط علمی را فروگذار نکرده باشم. امیدوارم به حق صاحب قرآن، حاصل کارم پذیرفتنی و گامی به پیش باشد. این کار از آذرماه ۱۳۷۰ آغاز شده و طبق زمان‌بندی انشاءالله در اسفندماه ۱۳۷۳ (یعنی در چهل ماه) به پایان خواهد رسید. در حال حاضر در جزء بیستم هستم و حروفچینی و صفحه‌بندی اجزاء اول همزمان انجام گرفته است، لذا این اثر سه چهار ماه پس از پایان رسیدن ترجمه و توضیحات، آمادهٔ انتشار است (یعنی حدوداً در تابستان ۱۳۷۴). ناشران باهمت این اثر، نشر نیلوفر و نشر جامی هستند.

بعدالتحریر

هنگامی که کتاب حاضر زیر چاپ بود (تابستان ۱۳۸۷)، بیستمین چاپ ترجمهٔ اینجانب، از سوی انتشارات نیلوفر و دوستان منتشر شده است.

و آخر دعوانا ان الحمدللّه رب العالمین

ترجمهٔ قرآن مجید، به قلم شادروان مهدی الهی قمشه‌ای

مقدمهٔ ۱

کمابیش در حدود نیم قرن از ترجمهٔ قرآن‌کریم به قلم شادروان مهدی الهی قمشه‌ای استاد سابق دانشگاه تهران که علاوه بر قرآن‌کریم، *صحیفهٔ سجادیه* و *مفاتیح‌الجنان* را هم به فارسی شیرین و شیوایی درآورده است، می‌گذرد. به تخمین اینجانب این ترجمه بیش از صد بار به صورتهای مختلف به چاپ رسیده است و از اقبال عامه و گاه نیز از تأیید خواص برخوردار بوده است و در طی این مدت پنجاه ساله فقط یک دو انتقادکم‌حجم بر این ترجمه در مطبوعات فارسی انتشار یافته است.

نگارندهٔ این سطور، سی سال می‌گذردکه با این ترجمه انس دارد و تا چندی پیش، نسبت به آن ترجمه مانند اکثر اهل کتاب، حُسن‌ظنّی داشت. تا اینکه به دلیل اشتغال به ترجمهٔ قرآن‌کریم، ترجمه‌های قدیم و جدید را به‌دقت بررسی و با متن مقدس قرآن مقابله‌کرد.

شاید برای اهل نظر و قرآن‌پژوهان تعجب‌آور باشد که عرض کنم ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای در عین آنکه مقبول‌ترین ترجمهٔ قرآن در عصر جدید بوده است، چه‌بسا پراشتباه‌ترین ترجمه هم بوده است. راقم این سطور ماههاست که به بررسی نقادانه این ترجمه اشتغال دارد، و با آنکه احترام زایدالوصفی برای شخصیت فرهنگی و کارنامهٔ علمی شادروان قمشه‌ای قائل است، از آنجا که مطرح کردن سهوالقلمها و اشتباهات و اغلاط این ترجمه را به‌قصد پیرایش و ویرایش آن، از نظر دینی و علمی بر ذمهٔ خود فرض دانست، نمونه‌ای از این یادداشتهای انتقادی را به حضور قرآن‌پژوهان و اهل نظر عرضه داشت.

از درگاه حق‌تعالی برای آن بزرگمرد که در ترجمهٔ خویش فضل تقدم و تقدم فضل داشته است

و قرآن کریم را برای عامهٔ فارسی‌زبانان، قابل فهم ساخته است، علوّ درجات مسألت دارم، و با تکیه به عنایت الهی آرزومندم که روح بلند پرفتوحش از خرده گیریهای اینجانب که با رعایت موازین علم و ادب نوشته می‌شود، آزرده نگردد.

بنده نه جوانم و نه جویای نام، و نه دوست دارم که نام بزرگان را جز به‌نیکی ببرم. از خوانندگان دانشور انتظار دارم که این نقد را نکته‌سنجانه بخوانند. انشاءاللّه با مطالعهٔ صبورانهٔ این نقد، به این نتیجه خواهند رسید که قصدی جز ارائهٔ خدمتی ناچیز در حوزهٔ قرآن‌پژوهی و ترجمهٔ قرآن کریم به فارسی نداشته‌ام. این را هم بگویم که نسخهٔ مبنای نقد و نظر بنده، نسخه‌ای است که به صحهٔ فرزند دانشمند مترجم فرزانه، یعنی جناب آقای دکتر حسین الهی قمشه‌ای رسیده است (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ۱۳۶۷ ش).

مقدمهٔ ۲

چنانکه همگان می‌دانند ترجمهٔ استاد قمشه‌ای از قرآن مجید تا حدودی آزاد و آزادانه است. یعنی همراه با افزوده‌های تفسیری است. و چون این افزایشها با نثری شیرین و خوشخوان بیان شده است، بسیاری از خوانندگان غیرمنتقد، آن را حُسن این ترجمه انگاشته‌اند. این افزوده‌ها در ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای نه جزو ترجمه محسوب می‌گردد، نه تفسیر به معنای عادی و عرفی آن است، زیرا به صورت مزجی است و خواننده باید بسیار فحل و فارس در ادبیت و عربیت باشد تا با مقابلهٔ دقیق و مداوم در هر آیه‌ای و بلکه در هر جمله‌ای بتواند آنچه را که قرآنی است، از آنچه توضیحی و تفسیری و افزودهٔ مترجم محترم است، بازشناسد و فرق بگذارد. بلی، اگر مترجم دانشور می‌توانستند افزوده‌های خود را در داخل قلاب یا پرانتز بیاورند بسیار خوب بود و کاری بود کارستان. ولی چنین کاری نکرده‌اند و این ترجمه، زیر بار این عیب و ایراد نمی‌تواند کمر راست کند. بنده با اینکه در حدود سی سال است با این ترجمه سر و کار و حتی انس دارم، اما هنوز نمی‌توانم این ترک اولی را نادیده بگیرم؛ یا آن را کم‌اهمیّت ببینم. بنده معتقدم که ادب شرع و ادب علم، ایجاب می‌کند که مترجم قرآن کریم، حتی اگر یک واو از پیش خود در ترجمه می‌افزاید، آن را در داخل قلاب بیاورد. و خودم هم همین وظیفهٔ واجب را در ترجمه‌ام از قرآن کریم به اکیدترین وجهی رعایت کرده‌ام. این نظر کارشناسی را هم عرض کنم که شاید بعضی از خوانندگان پیش خود یا خطاب به بندهٔ منتقد بگویند یا بپرسند که آیا یک ویراستار باسواد و باسلیقه می‌تواند این نقص را تدارک و رفع کند؟ یعنی همهٔ افزوده‌های تفسیری را در داخل پرانتز

بگذارد؟ در جواب عرض می‌کنم خیر. این‌کار به صورت ساده و مکانیکی و در حدّ نسخه‌پردازی و ویرایش ساده قابل اجرا نیست. زیرا این افزوده‌های تفسیری در تار و پود هر جمله‌ای تنیده شده است، و جمله‌ها در عین آنکه معنای قرآنی را در دل خود دارند، ولی با اطناب و تفصیل هستند؛ و عبارت قرآنی را از غیرقرآنی به‌آسانی و بدون یک بازنویسی عالمانه و مجتهدانه و بسیار دقیق نمی‌توان جداکرد. و اگر این کار آسان بود، تصوّر می‌کنم بعید نبود که آقای دکتر حسین الهی قمشه‌ای که ترجمهٔ پدر دانشورشان را با نظارت و صحّهٔ خود به طبع رسانده‌اند، آن را عملی می‌کردند.

اینک بعضی اشکالات و اشتباهات عمدهٔ ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای ــ اعلی‌اللّٰه مقامه ــ طبق ترتیب خود قرآن مجید، یاد می‌شود:

۱. در ترجمهٔ **و اُشربوا فی قلوبهم العجل بکفرهم...** (بقره،۹۳) نوشته‌اند: «و از آن رو دلهای شما فریفتهٔ گوساله شد که به خدا کافر بودید». این ترجمه دو اشکال، یکی بزرگتر و دیگری کوچکتر دارد. اشکال کوچکتر این است که ضمیر غیاب را خطاب ترجمه‌کرده‌اند و **بکفرهم** را به جای آنکه «به خدا کافر بودند» درآورند، «به خدا کافر بودید» برگردانده‌اند. امّا اشکال بزرگتر در ترجمهٔ **اشربوا** است. مفسران از جمله ابن‌قتیبه، فرّاء، ابوعبیدهٔ هروی صاحب *مجازالقرآن*، و میبدی صاحب تفسیر *کشف‌الأسرار* و ابوالفتوح گفته‌اند که در اینجا یعنی قبل از کلمهٔ عجل [= گوساله]، مضاف که کلمهٔ نظیر «حُب» باشد، حذف شده و مضافٌ‌الیه یعنی عجل جانشین آن شده است. و پدیدهٔ زبانی ـ ادبی حذف مضاف و اقامهٔ مضافٌ‌الیه در مقام آن در زبان عربی و قرآن‌کریم پدیدهٔ شایعی است (برای نمونه‌های بیشتر ← ترجمهٔ اینجانب از قرآن‌کریم، از طریق فهرست توضیحات، ذیل کلمهٔ «مضاف»). اُشرِبَ، فعل ماضی مجهول است از «اشراب» یعنی درخورانیدن (*لسان‌التنزیل*؛ *الدرر فی‌الترجمان*؛ ترجمان*القرآن*؛ *المستخلص فی ترجمان‌القرآن* و فرهنگهای قرآنی دیگر). *تاج‌التراجم*، اشراب را «آمیختن» معنی کرده است. ترجمهٔ این عبارت قرآنی در منابع دیگر از این قرار است: ترجمهٔ *تفسیر طبری*: و بخورانیدند اندر دلهای ایشان گوساله [را] به کافری ایشان. *تفسیر سورآبادی*: و درآوردند در دل ایشان دوستی گوساله، به‌شومی کفر ایشان. *کشف‌الأسرار* (نوبت اول): و در دلهای ایشان دادند دوستی گوساله از کافردلی ایشان. ترجمهٔ قرآن مورخ ۵۵۶ق: درآوردند اندر دلهای ایشان دوستی گوساله به‌کفر ایشان. *تفسیر نسفی*: درخورانیده شد دوستی گوساله در دلهای ایشان، به کفر و به باطنهای ایشان. *تفسیر ابوالفتوح*: و درخورد دل ایشان دادند دوستی گوساله، یعنی پنداری ایشان را

مطبوع بکرده‌اند بر آن و در دل ایشان سررشته... گفته دوستی عجل با دل ایشان مختلط شده از کفرشان است. ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: و درخورکرده شد در دلهای ایشان دوستی گوساله را به سبب کافر بودن ایشان. حال به ترجمه‌های معاصران از این عبارت قرآنی می‌پردازیم: مرحوم کاظم معزی: و نوشانیده شدند در دلهای خود را. و در داخل پرانتز بلافاصله نوشته‌اند: دوستی گوساله با دلشان آمیخته شد به کفرشان. مرحوم ابوالقاسم پاینده: و به سبب کفرشان دل به گوساله باختند. مرحوم زین‌العابدین رهنما: و گوساله‌پرستی در دلهایشان آبیاری شد به سبب کفرشان. عبدالمحمد آیتی: بر اثر کفرشان عشق گوساله در دلشان جای گرفت. محمد خواجوی: و به واسطهٔ کفرشان، دلشان فریفتهٔ گوساله شد.

چنانکه ملاحظه می‌شود از میان این ۱۷ منبع که إشراب و عبارت «واشربوا» را از آنها نقل کردیم، فقط ترجمهٔ یک منبع (خواجوی) به ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای شبیه است، و هر دو در اقلیت محض‌اند. ترجمهٔ راقم این سطور: و بر اثر کفرشان مهر گوساله در دلشان سرشته شد.

۲. در ترجمهٔ آیهٔ مشهوری که معرکهٔ آراء مفسران و متکلّمان فریقین است یعنی بخش پایانی آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره که گفت‌وگوی خداوند با حضرت ابراهیم(ع) است: **انی جاعلک للناس اماماً قال و مِن ذریّتی، قال لاینال عهدی الظالمین** نوشته‌اند: «خدا بدو گفت من ترا به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی کرد [؟] فرمود: (آری اگر عادل و صالح و شایستهٔ آن باشند که) عهد من هرگز به مردم ستمکار نخواهد رسید». بحث ما در ترجمهٔ **الظّالمین** به «مردم ستمکار» است که در اینجا اگرچه مناسب است و پیداست که ستمکاران نباید به عهد امامت یا نبوت برسند، اما چنانکه خواهیم دید و اقوال مفسران را نقل خواهیم‌کرد، مراد از **الظّالمین** ستمکاران نیست، بلکه مشرکان است.

مقدمتاً باید گفت که بسیاری از مفسران (از جمله میبدی، ابوالفتوح، بیضاوی و قرطبی) نقل کرده‌اند که چون آیهٔ ۸۲ سورهٔ انعام نازل شد که می‌فرماید: **الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم مهتدون** (کسانی که ایمان آورده‌اند و ایمانشان را به «ظلم» [=شرک] نیالوده‌اند آنانند که امن و امان دارند و آنانند که رهیافته‌اند) برای اصحاب پیامبر(ص) سوءتفاهمی پیش آمد که حضرت پیامبر(ص) با استناد به آیهٔ دیگری از قرآن مجید، آن را رفع کردند، و این از نمونه‌های تاریخی قاعدهٔ معروف «القرآن یفسر بعضه بعضاً» است. قرطبی در تفسیر گران‌قدرش می‌نویسد: «و در صحیحین [صحاح بخاری و مسلم] از ابن مسعود نقل شده است که چون این آیه نازل شد، این امر بر اصحاب رسول‌اللّه(ص) گران آمد، و گفتند کدام‌یک از

ماست که در حق خویش ظلم نکرده باشد. آنگاه رسول‌الله(ص) گفتند چنین نیست که پنداشته‌اید. آن [ظلم] در اینجا همانند آن است که لقمان با فرزندش می‌گوید: ای پسرکم به خداوند شرک میاور، چرا که شرک، ظلم بزرگی است» (سورهٔ لقمان، آیهٔ ۱۳). قاطبهٔ مفسران و مترجمان قدیم همین رهنمود را دنبال گرفته‌اند و آیه را درست ترجمه و تفسیر کرده‌اند. از مترجمان معاصر، آقایان بهبودی، آیتی و خواجوی و مرحوم زین‌العابدین رهنما در اینجا (یعنی ترجمهٔ آیهٔ ۸۲ سورهٔ انعام) «ظلم» را به‌درستی به کلمهٔ شرک ترجمه‌کرده‌اند. اما شادروان مهدی الهی قمشه‌ای و نیز مرحوم پاینده، «ظلم» را به «ستم» و «ظلم و ستم» ترجمه‌کرده‌اند.

حال به ساقهٔ اصلی بحث خود بازمی‌گردیم. میبدی می‌نویسد: «ندانست ابراهیم که از پشت وی ناگرویدگان خواهند زاد، او را آگاه‌کردند و گفتند: **لاینال عهدی الظالمین** شرف شایستگی پیشوایی در راه بردن به من، به بیگانگان نرسد. این عهد به معنای نبوت است به قول سُدّی، و به قول عطا رحمت است، و به قول مجاهد طاعت... و ظالمین در اینجا مشرکان‌اند» (*کشف‌الأسرار*).

این آیه، یا به هر حال این بخش از آیه‌که مورد بحث ماست (**لاینال عهدی الظالمین**) در کتب کلامی شیعه و اهل سنت، در مبحث امامت، مطرح است و بعضی از متکلمان شیعه به این آیه استنادکرده‌اند که چون خداوند فرموده است: **ان الشرک لظلمٌ عظیم** (لقمان، ۱۳) [که بحثش را به‌تفصیل مطرح‌کردیم] لذا در اینجا هم «ظالمین» به معنای «مشرکین» است، و لذا ابوبکر و عمر که در جاهلیت مشرک بوده‌اند [و این خود یک بهتان نیست، بلکه یک واقعیت تاریخی است، حال آنکه علی‌بن ابی‌طالب(ع) به تصریح همهٔ مورخان بزرگ، حتی از اهل سنت، چون طبری، پیش از رسیدن به سن بلوغ، اسلام آورد و نخستین مردی بود که به دعوت رسول‌الله(ص) به شرف ایمان و اسلام نایل‌گردید]، نمی‌توانند عهد الهی امامت یا خلافت را سزاوار باشند (برای تفصیل و پاسخ اهل سنت ← تفسیر امام فخر رازی). در همین زمینه، خواجه نصیر طوسی در کتاب *تجریدالاعتقاد* در مبحث امامت (مقصد پنجم) می‌نویسد: «و لان الجماعة ــ غیر علی علیه‌السلام ــ غیر صالح للامامة، لظلمهم، بتقدم‌کفرهم» (و از آن روی که دیگران ــ غیر از علی علیه‌السلام ــ برای امامت، غیرصالح بوده‌اند، زیرا با سابقهٔ کفرشان مرتکب «ظلم» شده‌اند) و شارحان خواجه در این مورد به آیهٔ **لاینال عهدی الظالمین** استنادکرده‌اند.

در هر حال مرحوم قمشه‌ای‌که ترجمه‌شان ممزوج با تفسیر است ــ و شرح این معنی گذشت ــ می‌توانستند اگر هم «ظالمین» را به مشرکان ترجمه نمی‌کنند، در داخل پرانتز کلمهٔ مشرکان را

بیاورند. زیرا بی‌شک مردی به فضل و فرهنگ ایشان، از سابقهٔ کلامی این آیه، که به شمه‌ای از آن اشاره شد، باخبر بوده است.

۳. در اواسط آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره که سخن از لزوم شیر دادن دوسالهٔ مادران به نوزادانشان می‌رود، چنین عبارتی آمده است: **فان اراد فصالاً عن تراض منهما و تشاور...** و مرحوم قمشه‌ای آن را چنین ترجمه کرده‌اند: «و هرگاه زن و شوهر به رضایت خاطر یکدیگر و مصلحت‌دید هم جدایی طفل را اختیار کنند...» یعنی «فصال» را «جدایی طفل» ترجمه کرده‌اند. حال آنکه مراد از فصال، فطام است، یعنی از شیرگرفتن طفل.

۴. در ترجمهٔ **حافظوا علی‌الصلوات و الصلوة الوسطی** (بقره، ۲۳۸) پس از «نماز وُسطی» در داخل پرانتز نوشته‌اند: به نظر اکثر مفسرین نماز صبح است. حال آنکه تا آنجا که بنده تحقیق کرده‌ام و در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم آورده‌ام، مراد از نماز وسطی یا میانین، به نظر اکثر مفسران نماز عصر است. و اینجا مقام تفصیل نیست، طالبان به آن ترجمه و توضیحی که ذیل آن آورده‌ام مراجعه فرمایند.

۵. در ترجمهٔ **والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً** (بقره، ۲۴۰) آورده‌اند: «مردانی که بمیرند و زنانشان زنده مانند...». گویی بین مردن مردان (شوهران) و مردن زنان (همسرانشان) رابطه‌ای هست. ترجمهٔ سرراست این عبارت قرآنی چنین است: «و کسانی از شما که جان می‌سپارند و همسرانی برجا می‌گذارند...».

۶. در ترجمهٔ **و قد اُخرجنا من دیارنا و ابنائنا** (بقره، ۲۴۶) نوشته‌اند: «ما و فرزندان ما را به ستم از دیارمان بیرون کردند». حال آنکه پسران همراه با پدران (یعنی کسانی که ضمیر «نا» در «اخرجنا» به آن اشاره دارد) نیستند. ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی چنین است: «در حالی که ما از سرزمینمان بیرون رانده شده‌ایم و از فرزندانمان جدا افتاده‌ایم». که ترجمه‌ای درست است. ترجمهٔ راقم این سطور: «و حال آنکه از خانه و کاشانه‌مان رانده و از [زن و] فرزندانمان جدا شده‌ایم».

۷. در اینجا به یک غلط که در نقل یک کلمه از یک آیهٔ قرآنی در پانویس صفحهٔ ۳۹ رخ داده است اشاره می‌کنم: مرقوم فرموده‌اند: «اللّٰه یعلم حیث یجعل رسالته» حال آنکه درستش چنین است: **اللّٰه اعلم حیث یجعل رسالته** (انعام، آیهٔ ۱۲۴).

۸. در ترجمهٔ آیهٔ **ایّود احدکم ان تکون له جنة... و اصابه الکبر...** (بقره، ۲۶۶) نوشته‌اند: «آیا می‌خواهید که یکی از شما را باغی باشد... ناگاه ضعف و پیری بدو فرا رسد...» مگر پیری ناگهانی

است؟ ترجمهٔ درست چنین است: «آیا کسی از شما دوست دارد که باغی داشته باشد... و آنگاه پیری‌اش فرا رسیده...».

۹. در ترجمهٔ **فان امن بعضکم بعضاً فلیؤد الذی اوتمن امانته و لیتق الله ربه...** (بقره، ۲۸۳) چنین نوشته‌اند: «و اگر امین داند برخی را برخی به آنکس که امین شناخته شده امانت بسپارد و از خدا بترسید و به امانت خیانت نکنید...» که به‌کلی نادرست است. ترجمهٔ سرراست این عبارت قرآنی چنین است: «و اگر کسی از شما دیگری را امین دانست، باید کسی که امین دانسته شده، امانت او را بازپس دهد و از پروردگارش، خداوند [جهان] پروا کند...».

۱۰. **یک نکتهٔ علمی**: در ترجمهٔ آیهٔ معروف مربوط به متشابهات و محکمات، یعنی در ترجمهٔ این بخش که می‌فرماید: **و ما یعلم تأویله الّاالله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا...** (آل‌عمران، آیهٔ ۷) نوشته‌اند: «در صورتی که تأویل آن کسی جز خدا نداند و اهل دانش گویند ما به همهٔ آن کتاب گرویدیم که همهٔ محکم و متشابه قرآن از جانب پروردگار ما آمده...» پیداست که مترجم محترم تقریباً برخلاف اجماع ائمهٔ اطهار(ع) و مفسران و علمای شیعه، وقف پس از الله را لازم دانسته است، و لذا ترجمهٔ آیه به گونه‌ای از آب درآمده است که گویی حتی پیامبر(ص) و ائمه علیهم‌السلام نیز تأویل قرآن را نمی‌دانند. کسانی که جویای تفضیل بیشتر در این باره هستند به ترجمهٔ راقم سطور از این آیه و توضیح ذیل آن مراجعه فرمایند.

۱۱. در ترجمهٔ **و ما یفعلوا من خیر فلن یکفروه...** (آل‌عمران، ۱۱۵) نوشته‌اند: «هر کار نیک کنید البته از ثواب آن محروم نخواهید شد...». ترجمهٔ سرراست و درست این عبارت قرآنی چنین است: «و هر کار خیری که انجام دهند هرگز بدون پاداش و سپاس نخواهند ماند...».

۱۲. باری برای تنوع و تغییر ذائقهٔ خوانندگان این نقد ــ که برایشان صبر و شکیبایی آرزو می‌کنم ــ یک نمونهٔ خوب و موفق و عالمانه از این ترجمه را که حاکی از قرآن‌پژوهی مترجم و اُنس مادام‌العمر او با قرآن کریم است، نقل می‌کنم:

ــ در ترجمهٔ آیهٔ پنجم سورهٔ نساء، که می‌فرماید: **و لا تؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل‌الله لکم قیاماً و ارزقوهم فیها و اکسوهم و قولوا لهم قولاً معروفاً** به‌درستی نوشته‌اند: «اموالی که خدا قوام زندگانی شما را به آن مقرر داشته به تصرف سفیهان مدهید و سفیهان را از مالشان (به‌قدر لزوم) نفقه و لباس به آنها دهید (و برای آنکه از آنها آزار نبینید) به گفتار خویش [ظاهراً: خوش] آنها را خرسند کنید». حساس‌ترین و دشوارترین مسأله در ترجمهٔ این آیه این است که مترجم

فرزانه به‌درستی دریافته‌اند که در آیه، مراد از «اموالکم» اموال سفیهان است که در دست و تصرف قیّم آنهاست، ولی روی خطاب آیه با قیم است. لذا با آنکه آیه صریحاً «اموالکم» دارد و بعضی به‌غلط تصورکرده‌اند مراد اموال قیمان است، آن را بدون ضمیر و به صورت «اموالی» ترجمه کرده‌اند و بعد هم در ترجمهٔ **وارزقوهم فیها و اکسوهم** آورده‌اند: «سفیهان را از مالشان (به‌قدر لزوم) نفقه و لباس به آنها بدهید» [بگذریم که به آنها زاید است]. کسانی که خواهان بحث و فحص بیشتری هستند، به ترجمهٔ اینجانب و توضیحی که ذیل این آیه نوشته‌ام مراجعه فرمایند.

۱۳. مرحوم قمشه‌ای بخش اول آیهٔ ۷۴ سورهٔ نساء را که می‌فرماید: **فلیقاتل فی سبیل‌اللّٰه الذین یشرون الحیوةالدنیا بالآخرة** چنین ترجمه کرده‌اند: «مؤمنان باید در راه خدا با آنان که حیوة مادّی دنیا را بر آخرت برگزیدند جهاد کنند».

ایشان تصورکرده‌اند **الذین یشرون الحیوةالدنیا بالآخرة** [به ترجمهٔ خودشان: «آنان که حیوة مادی دنیا را بر آخرت برگزیدند»] مفعول است، لذا بر سر آن حرف اضافه و علامت مفعول باواسطه را که در فارسی «با» است آورده‌اند. حاصل آنکه امر غایب را که در «فلیقاتل» هست به این صورت فهمیده‌اند که مؤمنان باید با آنان که دنیا را بر آخرت برگزیده‌اند جهاد کنند. در حالی که این استنباط و این ترجمه درست نیست؛ و کسانی که به آنان امر غایب شده است که جهاد کنند، همانا کسانی هستند که زندگانی دنیا را به آخرت فروخته‌اند، و طرف یا حریف آنان یعنی کسانی که باید با آنان جهادکرد، در این آیه مسکوت است و می‌توان به‌درستی حدس زد که آنان کافران یا مشرکان هستند. گفتنی است که این بنده نیز در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم، وقتی که به این آیه رسیده بودم، دچار همین لغزش شده بودم و این آیه را همانند مرحوم قمشه‌ای ترجمه‌کرده بودم. ولی چون بنای کار را بر احتیاط گذاشته بودم و آیاتی را هم که معنای آنها واضح بود، با چندین تفسیر فارسی و عربی به‌اصطلاح چک می‌کردم، لذا از اشتباه بیرون آمدم و نهایتاً این آیه را چنین ترجمه‌کردم: «و کسانی که زندگانی دنیا را به آخرت فروخته‌اند، باید در راه خدا کارزار کنند». بسیاری از مفسران شیعه و سنی و فارسی‌نویس یا عربی‌نویس، مخصوصاً عربی‌نویسها گویی چون فقط همین معنی را از آیه درمی‌یافته‌اند، لذا متعرض این پیچ و دشواری نحوی نشده‌اند. ولی باز عدهٔ قابل توجهی از مترجمان قدیم و جدید قرآن‌کریم و مفسران، آیه را به همین گونه که بنده اشاره و ترجمه‌کرده‌ام ترجمه‌کرده‌اند که به عده‌ای از آنان اشاره می‌کنیم:

۱) ترجمهٔ تفسیر طبری: «کارزار کند اندر راه خدای آنکی بفروشد [نسخهٔ بدل: آن کسها که بفروشند] زندگانی این جهان به آن جهان».

۲) *تفسیر سورآبادی* [= ترجمه و قصه‌های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری]: «کارزار کنند در راه خدای [عزّوجل] آنها که بخریدند [توضیح مصحح: بفروختند] زندگانی نخستین بدان جهان».

۳) ترجمهٔ قرآن مورخ [تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی]: «حرب کنند اندر سبیل خدای آن کسانی که بخریدند زندگانی این جهان بدان جهان».

۴) *تفسیر نسفی*: «جهاد کنند در سبیل خدای تعالی آنها که می‌فروشند دنیا را به آخرت».

۵) *تفسیر ابوالفتوح رازی*: «... حق‌تعالی چون حکایت تبطّی [= سستی و گرانجانی] منافقان بکرد از جهاد، در عقب او ذکر آنان‌کرد از مؤمنان که به‌خلاف این بودند. گفت فلیقاتل بگو آنان را که ایشان زندگانی دنیا بدل‌کرده‌اند به آخرت که سرای ثواب است، تا قتال کنند در سبیل خدای تعالی و این امر غایب باشد...». گفتنی و نوشتنی است که همین تفسیر، قبل از تفسیر، ترجمه‌ای از آیه به دست داده است که از این قرار است: «پس بایدکارزار کنند در راه خدا آنان که بفروختند زندگانی دنیا را به آخرت».

۶) *تفسیر حسینی* [از ملاحسین واعظ کاشفی]: «پس باید که قتال کنند فی‌سبیل‌الله، در راه خدا با دشمنان دین، الذین آنانکه در بازار معامله یشرون الحیوة الدنیا بفروخته‌اند زندگانی دنیا را که رو در فنا دارد، بالآخرة به سرای جاودانی و نعیم غیرفانی».

۷) ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «پس باید که جنگ کنند در راه خدا آن مؤمنان که می‌فروشند زندگانی دنیا را به آخرت».

۸ و ۹) تفسیر ابوالسعود عمادی [*ارشاد العقل السلیم...*] و تفسیر آلوسی [*روح‌المعانی*] هم آیه را در جهت همین معناکه مورد نظر ماست، شرح داده‌اند. ضمناً گفتنی است که این بزرگواران و بعضی دیگر از مفسران (از جمله امام فخر رازی در یکی از اقوالش) این احتمال را می‌دهند که ممکن است یشرون [= یشترون] به معنای خریده‌اند باشد، یعنی سخنی از مؤمنانی است که آخرت را با فروش دنیا، خریده‌اند و لذاکارشان ممدوح و مستحسن است. امّا شری یا اشتریٰ چه به معنای خریدن باشد چه به معنای فروش در بحث ما تفاوتی ندارد.

۱۰ تا ۱۳) مترجمان معاصر یعنی مرحومان ابوالقاسم پاینده و زین‌العابدین رهنما، و آقایان محمد خواجوی و عبدالمحمد آیتی هم همه آیه را به نحوی که ما گفتیم و ترجمه‌کردیم، ترجمه کرده‌اند. طالبان مراجعه فرمایند.

۱۴ تا ۲۰) به عنوان تجمل در تحقیق این را هم بیفزایم که چندین و چند مترجم انگلیسی

قرآن هم آیه را به نحوی که ما گفتیم و از آن دفاع می‌کنیم، ترجمه کرده‌اند:

الف) ترجمهٔ آرتور آربری:

So let them fight in the way of God who sell the present life for the world to come.

ب) ترجمهٔ جی. داوود:

Let those who would exchange the life of the world for the hereafter, fight for the cause of Allah.

ج) ترجمهٔ م. م. پیکتال:

Let those fight in the way of Allah who sell the life of this world for the other.

د) ترجمهٔ محمد اسد:

Hence, let the fight in God's cause' all who are willing to barter the life of this world for the life to come.

هـ) ترجمهٔ عبدالله یوسف‌علی:

Let those fight
In the cause of Allah
Who sell the life of this world
For thd hereafter.

و) ترجمهٔ م.هـ. شاکر:

Therefore let those fight in the way of Allah, who sell this life for the hereafter.

ز) ترجمهٔ میرزامهدی پویا و میراحمدعلی:

Let those then fight in the way of Allah who sell the life of this world for the hereafter.

هم حوصلهٔ خوانندگان سر رفت و هم اینکه شاید به این‌همه لشکرکشی و سندافزایی نیاز نبود. اما بدون ریا و قصد نمایش عرض کنم که بنده در مسائل قرآنی، تکیه‌ای بر ذوق و درک و دریافت شخصی ندارم و هر نکتهٔ معرکهٔ آراء یا مورد اختلافی را در دهها منبع از قدیم تا جدید

جست‌وجو می‌کنم. و دربارهٔ نکته‌ها و انتقادهای موارد پیشین هم، دهها سند و منبع وجود دارد که به رعایت حال و حوصلهٔ خوانندگان و امید به حسن‌ظن آنان، غالب آنها را نقل نکرده‌ام. یا شاید بدون سندکشی، معنا و مطلب را روشن و توضیح را مقنع یافته‌ام.

۱۴. در ترجمهٔ **ان یدعون من دونه الّا اناثاً...** (نساء، ۱۱۷) نوشته‌اند: «مشرکان غیر از خدای عالم هرچه را خدا بخوانند یا جمادی است (مانند بتهای لات، منات، عزّیٰ که بی‌اثر صرف است)» (ص ۹۶). آنچه در داخل پرانتز آورده است کاملاً درست و بی‌اشکال است، ولی ترجمهٔ «اناث» به «جماد» درست نیست، و نه در لغت و نه در تفسیر پشتوانه ندارد. گفتنی است که جناب عبدالمحمد آیتی هم در چاپ اول ترجمه‌شان این عبارت قرآنی را مانند مرحوم قمشه‌ای آورده و چنین ترجمه کرده بودند: «نمی‌خوانند سوای الله مگر جماداتی را...». بعد بنده یادداشتی انتقادی به ایشان عرضه داشتم و دلایلی در نادرست بودن آن ترجمه به میان آوردم، که ایشان پذیرفتند و در طبع بعدی آن را به این صورت اصلاح کردند: «نمی‌خوانند سوای اللّه مگر الاهه‌هایی را».

بله آلهه یا اصنام یا ایزدانی که عرب عهد جاهلی، به‌ناروا پرستش می‌کردند، غالباً جماد بودند (اصنام که یکسره جماد بودند). ولی معنای جماد از کلمهٔ اناث برنمی‌آید: و مراد از آن چنانکه مفسران تصریح کرده‌اند «اصنام مؤنثه» (بتهای مادینه) است. در تفسیر *بیضاوی* به عنوان مرجّح‌ترین قول آمده است: «یعنی اللات و العزّیٰ و منات». و در تفسیر *جلالین*: «اصناماً مؤنثةً کاللات و العزّیٰ و مناة». از معاصران ترجمهٔ رهنما از این نظر بی‌اشکال است: «مشرکان جز مادگانی پرستش نکنند». دو تن دیگر از مترجمان معاصر یعنی آقایان پاینده و خواجوی هم جمادات آورده‌اند که به دلایلی که آوردیم و خواهیم آورد درست نیست. بهتر است نگاهی به تفاسیر و ترجمه‌های قدیم بیندازیم. *کشف‌الأسرار*: «نمی‌پرستند [این بت‌پرستان] فرود از اللّه الا اناثاً مگر مادگان [چون لات و عزیٰ و منات]...». *تفسیر نسفی*: «نمی‌پرستند بجز خدای تعالی مگر آن چیزهایی راکه به نزدیک ایشان ماده‌اند، یعنی بتان راکه لات و عزّیٰ و منات نامهای مؤنث نهاده‌اند، [و] بعضی ملائکه را می‌پرستند، و ایشان مر ملائکه را بنات‌اللّه [=دختر خدا] نام نهاده‌اند...». *تفسیر حسینی* [=*مواهب علیه*]: «نمی‌پرستند بدون حق‌تعالی الّا اناثاً، مگر مادگان را. بتان را ماده گویند به واسطهٔ تأنیث اسمای ایشان، چون لات وعزّیٰ و منات. و همچنین هر قبیله را بتی بود که آن را انثی بنی فلان می‌گفتند و در تفسیر منیر آورده که بتان را بر صورت زنان ساختندی. و گفته‌اند مراد از این اناث، ملائکه‌اند به زعم

ایشان که می‌گفتند فرشتگان دختران خدااند...».

قرآن قدس: مادگانی. ترجمهٔ *تفسیر طبری*: مادگان. «ترجمه و قصه‌های قرآن» برگرفته از *تفسیر سورآبادی*: دختران. ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: بتانی که به نام دختران مسمّیٰ کرده‌اند.

برای تنوّع، و برای تجمل تحقیق، خوب است که مانند یک مورد که در گذشته داشتیم، ببینیم مترجمان انگلیسی قرآن کریم در برابر اناث چه گذشته‌اند و برای رعایت اختصار فقط معادل همان یک کلمه را نقل می‌کنیم، نه ترجمهٔ همهٔ عبارت یا آیه را.

آربری: female deities ؛ پیکتال: females ؛ جی. داوود: females ؛ م.هـ. شاکر: idols ؛ عبدالله یوسف علی: female deities ؛ محمد اسد: lifeless symbols (مظاهر یا نمادهای بیجان). و چنانکه ملاحظه می‌شود در چهار ترجمه از شش ترجمه کلمهٔ female یعنی انثی / اناث یا مؤنث به‌کار رفته است.

مؤید صحت این نظر که باید «اناث» را به مادگان یا مادینگان ترجمه‌کرد این است که عرب جاهلی، ملائکه را «بنات‌الله» می‌دانستند و به خداوند، داشتن فرزند مؤنث (دختر) نسبت می‌داده‌اند، و این نکته از معانی متواتر در قرآن کریم است، چنانکه حق‌تعالی می‌فرماید: **افأصفاکم ربکم بالبنین و اتخذ من الملائکة اناثاً** (اسراء، ۴۰) (آیا پروردگارتان شما را به داشتن پسران امتیاز بخشید، و خود از میان فرشتگان، فرزندان دختر برگرفت؟) و در نفی دخترانگاری فرشتگان می‌فرماید: **ام خلقنا الملائکة اناثاً و هم شاهدون** (صافات، ۱۵۰) (یا آنکه فرشتگان را دختر آفریده‌ایم و ایشان شاهد بوده‌اند؟) همچنین می‌فرماید: **و جعلوا الملائکةالذین هم عبادالرحمن اناثاً** (زخرف، ۱۹) (و فرشتگانی را که بندگان خداوند رحمانند، مادینه می‌انگارند) و صریحتر وجامع‌تر از همه سورهٔ زخرف می‌فرماید: **ام اتخذمما یخلق بناتٍ و اصفاکم بالبنین. اذا بُشّر احدهم بماضرب للرحمن مثلاً ظلّ وجهه مسودّاً و هو کظیم** (زخرف، ۱۶ـ۱۷) (آیا از میان آنچه آفریده است، [برای خود] دخترانی برگزیده است، و حال آنکه شما را به فرزندان پسر امتیاز بخشیده است. و چون به یکی از ایشان، به آنچه برای خداوند رحمان مثل می‌زنند [دختر]، خبر دهند، چهره‌اش [از خشم و تأسف] سیاه شود و خشم و تأسف خود را فرو خورد).

به این ترتیب، به نظر نمی‌رسد که کوچکترین ابهامی دربارهٔ مفاد ترجمهٔ کلمهٔ اناث، در این زمینه، باقی مانده باشد.

۱۵. در ترجمهٔ **و کان الله بکل شیءٍ محیطاً** (نساء، ۱۲۶) نوشته‌اند: «و او به همه چیز (و کلیهٔ

امور *عالم بی‌نهایت*) احاطه و آگاهی دارد». اولاً (که کم‌اهمیت است) «الله» را به «او» ترجمه کرده‌اند که درست نیست. ثانیاً (که بااهمیت است) عالم (یا امور عالم) را *بی‌نهایت* شمرده‌اند که درست نیست. در پانویسی در صفحهٔ ۲۴ (که ترجمهٔ آیه یا عبارتی قرآنی نیست) عبارت «و کرات بی‌نهایت آسمانی» را به‌کار برده‌اند. تا آنجا که اطلاعات ناچیز بنده قد می‌دهد در اسلام و به طور کلی در اندیشهٔ توحیدی، جز ذات اقدس خداوند، جلّ وعلا، هیچ چیز «بی‌نهایت» نیست. در علم هم جز در حوزهٔ ریاضیات ــ که مابازاء طبیعی و عینی و خارجی ندارد ــ بی‌نهایتی وجود ندارد. حال ما با واقعیتها یا مفروضات علمی کاری نداریم، ولی همان‌گونه که اشاره شد، در حوزهٔ ادیان توحیدی، بی‌نهایتی ــ جز خداوند ــ متصور یا موجود نیست. می‌توان گفت که مرحوم قمشه‌ای این کلمه را بدون قصد دقیق و اکید علمی یا فلسفی یا کلامی، فقط به قصد مبالغهٔ ادبی که در نظم و نثر و کتابت و محاوره رواج دارد گفته‌اند. چنانکه فی‌المثل حافظ گوید:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود — زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
این راه را نهایت صورت کجا توان بست — کش صدهزار منزل بیش است در بدایت

یا همو گوید:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست — هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

و مراد ایشان از بی‌نهایت، چیزی نظیر «بی‌شمار»، و خارج از حد احصاء، و نظایر آن بوده است.

۱۶. در ترجمهٔ **فتذروها کالمعلقة** (نساء، ۱۲۹) نوشته‌اند: «تا او معلق و بلاتکلیف ماند» (ص ۹۸) که نادرست است. «تَذَروا» یعنی شما رها کنید. «ها» اشاره به همسر است که در آیه از او سخن می‌رود، «کالمعلقة» هم یعنی بلاتکلیف. ترجمهٔ عبارت قرآنی از این قرار است: «تا او را [یا که او را] بلاتکلیف رها کنید». چون نکتهٔ مبهمی در این باره وجود ندارد، لذا لزومی ندارد که به منابع دیگر رجوع کنیم.

۱۷. در ترجمهٔ **وان یتفرّقا** (نساء، ۱۳۰) نوشته‌اند: «و اگر از یکدیگر (به‌طلاق) جدا شوید...» (ص ۹۸) که نادرست است. درستش چنین است: «و اگر از یکدیگر جدا شوند». باز به‌نظر می‌رسد نیاز به استشهاد از منابع دیگر نیست.

۱۸. در ترجمهٔ آیهٔ ۱۷۶(آخر) سورهٔ نساء، دو بار کلمهٔ «فتوی» را به‌کار برده‌اند و در هر دو بار روی حرف اول آن (ف)، ضمه گذارده‌اند به این صورت: «فُتویٰ». عرض بنده این است که منابع

اصیل و معتبر لغت عرب از *اساس‌البلاغه‌ی* زمخشری تا *لسان‌العرب* ابن منظور گرفته تا *تاج‌العروس* زبیدی در شرح *قاموس* فیروزآبادی و همهٔ آن را به فتح اول ثبت‌کرده‌اند، مگر اینکه خود فیروزآبادی در *قاموس* آن را به ضم اول آورده و نوشته است که به فتح هم بکار می‌رود، و شارحانش از جمله همان زبیدی، این نظر را ردکرده‌اند. و آن را فقط به فتح اول درست دانسته‌اند. از مدارک جدیدتر: *اقرب‌الموارد*: به فتح است و به ضم هم رواست. **معجم‌*الوسیط***: فتوی. لاروس عربی: فَتویٰ. *المنجد*: هر دو تلفظ را دارد. **معجم *متن‌اللغة***: هر دو تلفظ را دارد و می‌نویسد که «و فتح [= فَتوی] راجح است، یا فقط به فتح درست است». *لغت‌نامه‌ی* دهخدا و فرهنگ معین، هر دو فتوا (به فتح اول) ثبت‌کرده‌اند. تلفظ تحصیل‌کردگان ایرانی هم فَتوا (به فتح) است. در این صورت بهتر بود این کلمه را بدون اعراب یعنی بدون حرکت ضمه می‌نوشتند تا تلفظ مرجوح را بر راجح غلبه نداده باشند.

۱۹. در ترجمهٔ **لقد کفرالذین قالوا ان اللّٰه ثالث ثلاثة...** (مائده، ۷۳) نوشته‌اند: «البته آن کسانی که سه خدا قائل شدند (اب و ابن و روح‌القدس را خدا گفتند) کافر گردیدند» (ص ۱۱۹). باید گفت که مسیحیان قدیم و جدید قائل به «سه خدا» نیستند، بلکه قائل به یک خدا در هیأت سه اقنوم‌اند. به عبارت دیگر تثلیث معروف مسیحیان، قول به وجود «سه خدا» نیست، بلکه قول به «سه گانگی» یک خداست. در نوبت اول *کشف‌الأسرار* میبدی چنین آمده است: «کافر شدند ایشان که گفتند اللّٰه سدیگر سه است». *تفسیر نسفی*: «کافر شدند آنها که گفتند خدای تعالی سیم سه است». بیضاوی: «به یکی از سه اقنوم» تصریح کرده است. ترجمهٔ شاه ولی‌اللّٰه دهلوی: «هرآیینه کافر شدند کسانی که گفتند خدا سوم سه کس است».

اگر استناد به ترجمه‌های انگلیسی را در جاهای دیگر تنوع، و «تجمل تحقیق» نامیده‌ایم، باید گفت در اینجا از لوازم و ضرورتهای تحقیق است، زیرا مترجمان قرآن به انگلیسی، یا مسیحی هستند یا با مبانی مسیحیت که حاکم بر فضای فکری و روشنفکری غربی است، بسی بیش از ما مسلمانها، آشنایی دارند.

الف) آرتور آربری:

They are unbelivers who say God is the Third of three...

ب) ترجمهٔ م. م. پیکتال:

They surely disbelieve who say: Lo! Allah is the third of three...

ج) ترجمهٔ جی. داوود:

Unbelievers are those that say: Allah is one of three...

د) ترجمهٔ م. هـ. شاکر:

Certainly they disbelieve who say: Surely Allah is the third (person) of the three...

هـ) ترجمهٔ عبدالله یوسف‌علی:

They do blaspheme who say: Allah is one of three in a Trinity...

و) ترجمهٔ محمد اسد:

Indeed, the truth deny they who say: Behold, God is the third of a trinity...

... از مترجمان معاصر خودمان: پاینده: «کسانی که گویند خدا یکی از سه چیز است، کافر شده‌اند». رهنما: «بی‌گمان کافر شدند کسانی که گفتند که خداوند سومین سه (تن) است». آل‌آقا: «براستی کسانی که گفتند: خدا سومین از سه‌کس است (که باید پرستید) کافر شده‌اند».

جناب عبدالمحمد آیتی، ترجمهٔ این عبارت قرآنی را در چاپ اول ترجمه‌شان چنین آورده بودند: «آنان که گفتند اللّٰه سومین سه خداست، کافر شدند». سپس که اینجانب یادداشتی انتقادی در این باب به ایشان دادم، در چاپ بعدی، آن را به این صورت اصلاح کردند: «آنان که گفتند: الله سومین سه است، کافر شدند». ترجمهٔ راقم این سطور: «به‌راستی کسانی که گفتند خداوند سومین [اقنوم از اقانیم] ثلاثه است، کافر شدند».

۲۰. در ترجمهٔ ...**و جعلنا علی قلوبهم اکنّةً ان یفقهوه و فی آذانهم وقراً**... (انعام، ۲۵) نوشته‌اند: «پرده بر دلهاشان نهاده‌ایم که فهم آن سخنان نتوانندکرد و گوشهای آنها از شنیدن حق سنگین است» (ص ۱۲۹). مرحوم قمشه‌ای متصور فرموده‌اند که **و فی آذانهم وقراً** جمله‌ای مستقل است و با واو به جملهٔ قبلی عطف شده است، حال آنکه این جمله تابع جملهٔ قبلی است و فعل جملهٔ قبلی یعنی «وجعلنا» در آن عمل می‌کند؛ یعنی بر دلهایشان پرده نهاده‌ایم و در گوشهایشان سنگینی [نهاده‌ایم]. اگر قرار بود جملهٔ دوم چنان باشد که مرحوم قمشه‌ای تصور کرده‌اند، در آن‌صورت باید به جای «وقراً» که مفعول «جعلناست»، «وقرٌ» می‌آمد. در هر حال ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «و ما بر دلهایشان پرده‌هایی کشیده‌ایم که آن [پیام] را درنیابند و در گوشهای آنان سنگینی‌ای نهاده‌ایم...». این نکتهٔ بی‌اهمیت را هم بگویم که ضمناً «اکنّة» جمع است (مفرد آن: کِنان. مانند سنان که جمع آن اسنّة است یا عنان که جمع آن اعنّة است) نه مفرد. گفتنی است که این عبارت قرآنی در دو جای دیگر قرآن هم آمده است: اسراء، ۴۶

(که باز نادرست ترجمه کرده‌اند)، و بار دیگر در کهف، ۵۷ که مرحوم قمشه‌ای این بار آن را درست ترجمه کرده‌اند (ص ۲۹۹).

۲۱. شادروان قمشه‌ای در این ترجمه همواره «الساعة» را که به معنای قیامت است بدون هیچ افزود و کاستی، به «ساعت قیامت» ترجمه کرده‌اند که درست نیست از جمله ← انعام، ۳۱؛ اعراف، ۱۸۷؛ حجر، ۸۵؛ نمل، ۷۷؛کهف، ۲۱؛ طه، ۱۵؛ انبیا، ۴۹؛ حج، ۷؛ فرقان، ۱۱(در این آیه دو بار کلمهٔ الساعة بکار رفته است: بار اول را به «ساعت قیامت» و بار دوم را به‌درستی به «قیامت» ترجمه کرده‌اند)؛ روم، ۱۲، ۱۴، ۵۵. در آیهٔ ۳۴ سورهٔ لقمان «علم‌الساعة» را به‌صورت «علم ساعت (قیامت)» ترجمه کرده‌اند؛ همچنین: احزاب، ۶۳؛ گفتنی است که درآیهٔ ۶۳ سورهٔ احزاب دربارهٔ کلمهٔ «الساعة» بکار رفته است که بار اول را «ساعت قیامت» و بار دوم را «آن ساعت» ترجمه کرده‌اند؛ سبا، ۳؛ مؤمن، ۵۹؛ فصلت، ۴۷؛ شوری، ۱۷، ۱۸؛ زخرف، ۶۱، ۸۵؛ جاثیه، ۲۷؛ محمد، ۱۸؛ قمر، ۱، ۴۶.

گفتنی است که شادروان قمشه‌ای در چند مورد «الساعة» را به‌درستی به «قیامت» ترجمه کرده‌اند: (فصلت، ۵۰؛ زخرف، ۶۶؛ جاثیه، ۳۲ ــ دو بار ــ)، گاه نیز به «روز قیامت»: کهف، ۳۶؛ حج، ۱.

جای تعجب و تأسف است که چند مورد دیگر «الساعة» را به «ساعت مرگ» ترجمه کرده‌اند که هیچ‌گونه پشتوانهٔ لغوی و تفسیری ندارد: ← انعام، ۴۰(ص ۱۳۱)؛ یوسف، ۱۰۷(ص ۲۷۴)؛ حج، ۵۵ (ص ۳۳۷). حاصل آنکه مرحوم قمشه‌ای «الساعة» را به سه چیز ترجمه کرده‌اند: الف) ساعت قیامت، ب) قیامت یا روز قیامت (که فقط همین درست است)، و ج) ساعت مرگ.

فرهنگ‌نویسان عرب دو معنای مهم برای «الساعة» یاد کرده‌اند: الف) که مشهورتر است، جزئی از شب و روز، کمابیش به معنای برهه‌ای از زمان، و به این معنا هم در قرآن کریم به کار رفته است (از جمله ← اعراف، ۳۴؛ توبه، ۱۱۷؛ یونس، ۴۵، ۴۹؛ نحل، ۶۱؛ روم، ۵۵)؛ ب) که محل بحث ماست به معنای قیامت. و ابن منظور در *لسان‌العرب* و فیروزآبادی در *قاموس* همین معانی را یاد کرده‌اند، علی‌الخصوص به معنای «قیامت» تصریح کرده‌اند.

۲۲. در این نقد و بررسی بنا را بر آن نهاده‌ام که به ایرادات و اشکالات درشت و عمده بپردازم وگرنه اگر قرار باشد همهٔ اشکالات را از ریز و درشت مطرح سازم، حجم این نقد از ۳۰۰ صفحه برمی‌گذرد. اینک برای تنوع، یک اشکال کوچک را در میان می‌آورم. شادروان قمشه‌ای در سراسر این ترجمه و هرجا که کلمهٔ «تفصیل» و مشتقات آن مطرح بوده آن را به «مفصّل» ترجمه کرده‌اند.

تفصیل در عرف فارسی، مخصوصاً فارسی امروز معنای اطناب و اطاله و نظایر آن دارد، در حالی که در قرآن مجید به معنای روشنی و شیوایی است.

باری در ترجمهٔ **و کذلک نفصّل الآیات** (انعام، ۵۵) نوشته‌اند: «و همچنین ما آیات را مفصل بیان کنیم» (ص ۱۳۳). همچنین در ترجمهٔ **قد فصلنا الآیات لقوم یعلمون** (انعام، ۹۷) نوشته‌اند: «همانا ما آیات خود را برای اهل فهم و فکرت به‌تفصیل بیان کردیم» (ص ۱۳۹). همچنین در ترجمهٔ آیهٔ بعدی یعنی انعام، ۹۸ که می‌فرماید: **قد فصلنا الآیات لقوم یفقهون** نوشته‌اند: «ما نیکو آیات خود را برای اهل بصیرت مفصل بیان نمودیم» (ص ۱۳۹). همچنین در ترجمهٔ **و کل شیءٍ فصلناه تفصیلاً** (إسراء، ۱۲) نوشته‌اند: «ما برای پند و صلاح بندگان هر چیزی را مفصل بیان کردیم» (ص ۲۸۲).

نکتهٔ قابل توجه این است که مرحوم قمشه‌ای به این معنی عنایت داشته‌اند که معنای اصلی «تفصیل» روشن ساختن است، و مؤید این قول این است که در ترجمهٔ **قد فصّلنا الآیات لقوم یذّکّرون** (انعام، ۱۲۶) نوشته‌اند: ما آیات خود را برای گروهی از بندگان شایستهٔ نکوکار که بدان پند می‌گیرند، به‌خوبی روشن ساختیم» (ص ۱۴۳) (همچنین ← ترجمهٔ آیهٔ ۳۲ سورهٔ اعراف، که از این نظر درست است (ص ۱۵۳)).

۲۳. در ترجمهٔ **و هوالذی یتوفّاکم باللیل** (انعام، ۶۰) نوشته‌اند: «و اوست خدایی که چون شب به خواب می‌روید جان شما را نزد خود برده و شما را می‌میراند» (ص ۱۳۴). یک معنای توفّی اعم از آنکه با «نَفسْ» [= جان] بکار رود یا نه، به معنای گرفتن جان است. چنانکه می‌فرماید: **قل یتوفاکم ملک‌الموت** (سجده، ۱۱)؛ ولی معنای دیگر آن گرفتن جان به‌صورت موقت است. چنانکه حق‌تعالی هر دوی این معانی را با کمال صراحت بیان فرموده است: **اللّه یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاُخری الی اجل مسمّیٰ**... (زمر، ۴۲) که معنای آن طبق ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای از این قرار است: «خداست آن که وقت مرگ، ارواح خلق را می‌گیرد و آن کس را که هنوز مرگش فرا نرسیده نیز در حال خواب روحش را قبض می‌کند. سپس آن را که حکم به مرگش کرده جانش را نگاه می‌دارد و آن را که نکرده به بدنش می‌فرستد تا وقت معین مرگ...» (ص ۴۶۲). لطفاً یک بار دیگر نص قرآنی و ترجمهٔ فارسی این دو آیه را بخوانید تا به‌روشنی به اشتباه ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای پی ببرید. در آن آیه عبارت «و شما را می‌میراند» به‌کلی غلط و نادرست و زائد است و ترجمهٔ **و هوالذی یتوفّاکم باللیل** از این قرار است: و او کسی است که روح [جان] شما را در شب می‌گیرد

[و نگه می‌دارد]. به عبارت دیگر چنانکه دیدیم حق‌تعالی به دو گونه روح یا جان انسانها را می‌گیرد. یک نوعش که در اینجا مطرح نیست همان جان گرفتن به معنای میراندن است، و نوع دیگرش که بالصراحه در اینجا مطرح است، گرفتن موقت جان یا روح در شب و به هنگام خواب است، که طبعاً به هنگام بیدار شدن هر فرد آن روح یا جان امانی را اعاده می‌فرماید. تصور نمی‌کنم به توضیح یا اطناب بیشتری نیاز باشد.

۲۴. در ترجمهٔ **فلمّا افل قال لا احبّ الآفلین** (انعام، ۷۶) نوشته‌اند: «پس چون آن ستاره غروب کرد و نابود شد گفت من چیزی را که نابود گردد به خدایی نخواهم گرفت» (ص ۱۳۶). در همین عبارت کوتاه دو اشتباه آشکار مشاهده می‌گردد. افول همان‌طور که خود استاد مرحوم نوشته‌اند یعنی «غروب کردن». در اینجا سخن از حضرت ابراهیم(ع) و سیر و سلوک او از گرایش به مظاهر طبیعت از جمله ستارگان و ماه و خورشید و نهایتاً راه بردن به توحید صرف است. می‌فرماید: وقتی که [آن ستاره] غروب کرد، گفت من غروب‌کنندگان را دوست ندارم. ستاره‌ای که غروب می‌کند، دیگر لازم نیست که نابود شود. پس لفظ نابود شد و نابود گردد نه در نص قرآنی هست و نه در معنای طبیعی و ساده و همه‌فهم آن و نه چنین مصداقی در طبیعت در آن زمان رخ داده بوده است. ضمناً ترجمهٔ **لااحب** (دوست ندارم)، به «به خدایی نخواهم گرفت» هم نادرست است. و به جای آنکه ترجمه باشد، تفسیر است. ضمناً در آیهٔ بعدی هم که باز عبارت **فلما افل** به‌کار رفته است، آن را به «وقتی که آن‌هم نابود شد» ترجمه‌کرده‌اند که به دلایل پیشگفته نادرست است. همچنین در آیهٔ بعد از آن که **فلمّا افلت** در مورد خورشید که مؤنث است، به‌کار رفته است: چنین ترجمه کرده‌اند: «چون خورشید نیز (که دستخوش حرکت و فناست) نابود گردید...» که این هم به‌شرح ایضاً درست نیست.

۲۵. در ترجمهٔ **ذلک أن لم یکن ربّک مهلک القریٰ بظلم و اهلها غافلون** (انعام، ۱۳۱) نوشته‌اند: «این (فرستادن) رُسُل برای اینست که خدا اهل دیاری را تا (اتمام حجت نکرده و) آنها غافل و جاهل نباشند به ستم هلاک نگرداند» (ص ۱۴۳).

گفتنی است که این ترجمه ــ چنانکه در مقدمهٔ این نقد گفته‌ایم ــ از ترجمه‌ای یعنی از طبعی نقل می‌گردد که به صحهٔ فرزند دانشمند مؤلف، آقای دکتر حسین الهی قمشه‌ای رسیده است. چون این عبارت را مغشوش و ناقص غرض یافتم به طبع دیگری از ترجمهٔ شادروان الهی قمشه‌ای مراجعه کردم که طبع مشهوری است. زیرا هم متن قرآن کریم و هم ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای به قلم هنرمند خوشنویس سید حسین میرخانی به شیوهٔ نستعلیق کتابت شده است

(طبع اول ۱۳۲۳ش، طبع دوم که مستند ماست با تاریخ مقدمهٔ میرخانی به سال ۱۳۳۹ش، و تاریخ روی صفحهٔ عنوان ۱۳۴۲ شمسی، و چاپ کتابفروشی اسلامیّه است). باری وقتی که به آن طبع یعنی طبع خوشنوشتهٔ میرخانی رجوع کردم، ترجمهٔ این آیه را به نحو دیگری ـ که درست است ـ یافتم و آن چنین است: «این (فرستادن) رُسُل برای این است که خدا اهل دیاری را تا (اتمام حجت نکرده و) آنها غافل وجاهل باشند به ستم هلاک نگرداند» (ص ۹۵). منصفانه می‌توان پذیرفت که در اینجا یعنی در طبع زیر نظر دکتر قمشه‌ای و چاپ امیرکبیر، غلط مطبعی رخ داده که به‌کلّی معنای آیه را معکوس‌کرده است. در هر حال تذکار آن، مانند سخت‌کوشی در کشف و ارائهٔ سایر اشتباهات و اغلاط این ترجمه، بر من فرض است.

۲۶. در ترجمهٔ **ثمانیة ازواج من الضأن اثنین و من‌المعز اثنین...** (انعام، ۱۴۳) نوشته‌اند: «(برای شما بندگان) هشت جفت (از چهارپایانی که اکنون بیان می‌شود حلال است) از جنس بره هر دو صنف (نر و ماده) از جنس بز (نر و ماده)...» (ص ۱۴۶). نکتهٔ مهمی که تقریباً قاطبهٔ مفسران قدیم و جدید قرآن‌کریم یادآور شده‌اند این است که در اینجا «ازواج» را نه به جفت، بلکه باید به فرد (یا «تا») ترجمه‌کرد. دلیل ما بر صحت این مدعا هم عقلی است و هم نقلی، دلیل عقلی این است که در طیِّ این آیه و آیهٔ بعدی (یعنی آیات ۱۴۳ و ۱۴۴ سورهٔ انعام) حق‌تعالی چهار جفت جانور یا چارپا یعنی ۱) بره (گوسفند) دو تا (نر و ماده)؛ ۲) بز دو تا (=نر و ماده)؛ ۳) شتر دو تا (=نر و ماده)؛ و ۴) گاو دو تا (=نر و ماده) یاد فرموده است. یعنی چهار جفت برابر با هشت فرد، و نه هشت جفت که برابر با شانزده فرد باشد.

اما دلیلی نقلی، میبدی در *کشف‌الأسرار* می‌نویسد: «ثمانیة ازواج: هشت تا یعنی چهار جفت». ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «مراد به ازواج، افراد است. عرب گوید: عندی زوجان من الحمام [من دو زوج کبوتر دارم ولی مراد حقیقی‌اش یک زوج یا دو تاست] نر و ماده خواهد. یعنی هریک از ایشان جفت آن دیگر باشد». و مفسران دیگر از جمله شیخ طوسی در *تبیان* و زمخشری در *کشّاف* نیز بر آن هستند که ازواج در اینجا به معنای افراد است.

۲۷. در ترجمهٔ **و قال مانهیکما ربّکما عن هذه الشجرة الّا ان تکونا مَلَکَین...** (اعراف، ۲۰) نوشته‌اند: «و به‌دروغ گفت خدا شما را از این نهی نکرد جز برای اینکه مبادا در بهشت دو پادشاه شوید...» (ص ۱۵۱). از اشکالات جزئی ـ مانند ترجمهٔ «ربّکما» [=پروردگار شما] به «خدا»، و افزودن کلمهٔ «بهشت» که در نص قرآنی نیست ـ گذشته، این ترجمه دربر دارندهٔ یک غلط فاحش است. مرحوم قمشه‌ای مَلَکَین را که معنای آن «دو فرشته» است، مَلِکَین خوانده و «دو پادشاه»

ترجمه‌کرده است. کسانی که خواهان توضیح و تأیید بیشتری هستند به سایر ترجمه‌ها و تفسیرهای قرآن مجید مراجعه فرمایند. از نظر راقم این سطور، همین اندازه کافی است. گفتنی است که مرحوم قمشه‌ای همین کلمهٔ مَلَکَین (به فتح لام) را در آیه ۱۰۲ سورهٔ بقره، به‌درستی به «دو فرشته» (ص ۱۵) ترجمه کرده‌اند.

۲۸. در ترجمهٔ **انزلنا علیکم لباساً** (اعراف، ۲۶) نوشته‌اند: «لباسی... برای شما فرستادیم» (ص ۱۵۲). طرف خطاب الهی چنان‌که صریحاً در آغاز همین آیه آمده است، «بنی‌آدم» یعنی انسانهای همهٔ زمانها و مکانهاست. این ترجمه از این نظر نادرست است که هریک از بنی‌آدم، از جمله هریک از ما، حق دارد که بپرسد کی و چه وقتی خداوند برای من یا ما (یا حتی پدران ما) لباسی فرستاده است؟ پاسخش این است که در اینجا و چند مورد دیگر «انزال» به معنای فرستادن یا فرو فرستادن نیست، بلکه به معنای آفریدن یا پدید آوردن و نظایر آن است. چنان‌که حق‌تعالی در آیهٔ ۲۵ سورهٔ حدید فرماید: **و انزلنا الحدید...** و مرحوم قمشه‌ای به‌درستی ترجمه‌کرده‌اند: «و آهن را... آفریدیم» (ص ۵۴۰). یا در جای دیگر از انزال انعام سخن گفته است (آیهٔ ششم سورهٔ زُمر) و مرحوم قمشه‌ای به‌درستی آن را «ایجاد کردن چهارپایان» ترجمه کرده‌اند. ملاحظه می‌فرمایید که چگونه می‌توان از قاعدهٔ متین «فهم قرآن با قرآن» (القرآن یفسّر بعضه بعضاً) در ترجمهٔ قرآن استفاده‌کرد؟

۲۹. در ترجمهٔ **ثمّ استوی علی العرش** (اعراف، ۵۴) نوشته‌اند: «آنگاه به خلقت عرش پرداخت» (ص ۱۵۶). از استوای الهی بر عرش در آیات دیگر هم سخن گفته شده است. خوب است اهم آنها را با ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای نقل کنیم. باز در ترجمهٔ **ثم استوی علی‌العرش** (یونس، ۳) نوشته‌اند: «آنگاه ذات مقدسش بر عرش توجه کامل نمود» (ص ۲۰۷). باز در ترجمهٔ **ثم استوی علی‌العرش** (رعد، ۲)، نوشته‌اند: «آنگاه با کمال قدرت عرش (وجود کل) را در خلقت بیاراست» (ص ۲۴۸). باز در ترجمهٔ **ثم استوی علی‌العرش الرحمن** (فرقان، ۵۹) نوشته‌اند: «آنگاه عرش رحمانی را با حسن کامل بیاراست» (ص ۳۶۴). باز در ترجمهٔ **ثم استوی علی‌العرش** (سجده، ۴) نوشته‌اند: «آنگاه به خلقت عرش با عظمت پرداخت» (ص ۴۱۴). از توجه به این پنج نمونه، به چند نتیجه می‌توان رسید. مترجم محترم در دو جا «استواء» را به معنای خلقت گرفته‌اند و در دو جای دیگر همان را به معنای «آراستن»، و در یک مورد «توجه کامل نمودن». در حالی که هر سهٔ این معانی نادرست است. و منطقاً هم امکان ندارد که چند معادل مختلف با هم برای یک چیز واحد، صحیح باشد. در یک مورد هم، یعنی **ثم استوی علی‌العرش الرحمنُ** که بر

سر نون الرحمنُ ضمه‌اش را گذاشته‌ایم تا معلوم شود که مرفوع است زیرا فاعل است، استاد فرزانه اشتباه‌کرده‌اند و نقش نحوی *الرحمن* را بازنیافته‌اند. لذا آن را اضافه یعنی یا مضافٌ الیه یا صفت تصورکرده، و در ترجمه «عرش رحمانی» آورده‌اند. حال آنکه درستش این است که «خدای رحمان بر عرش [علم و احاطهٔ خود] استیلا یافت». برای توضیح و تفصیل بیشتر ← مقاله‌ای که در ترجمهٔ قرآن‌کریم، در توضیح آیهٔ سوم سورهٔ یونس، به قلم نگارندهٔ این سطور نوشته شده است.

۳۰. در ترجمهٔ **اَوَلو کُنّا کارهین؟** (اعراف، ۸۸) آورده‌اند: «با این نفرت که ما از آئین شما داریم رجوع ما به آن محال است» (ص ۱۶۱) که تقریباً ارتباط مستقیمی با این عبارت قرآنی ندارد. ترجمهٔ سادهٔ آن عبارت به تقریب چنین است: «آیا اگر دلمان هم نخواهد؟» یا «آیا اگر هم ناخوش داشته باشیم؟» و نظایر آن.

۳۱. در ترجمهٔ **وسع ربّنا کل شیءٍ علماً** (اعراف، ۸۹) آورده‌اند: «او پروردگار ماست و به مصالح ما آگاهست» (ص ۱۶۱). قابل توجه است که همین عبارت قرآنی راکه با مختصر تفاوتی در جای دیگر قرآن آمده است، به طرزی به‌کلی متفاوت با این، ترجمه‌کرده‌اند، در آن عبارت، به جای «ربّنا» (پروردگار ما)، «ربّی» (پروردگار من) آمده است و جز این فرقی با هم ندارند. آن عبارت قرآنی چنین است: **وسع ربّی کل شیءٍ علماً** (انعام، ۸۰) و ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای از آن درست است: «پروردگار من به همهٔ موجودات، علمش محیط است» (ص ۱۳۶). ولو اینکه فارسی‌اش سرراست نیست. ترجمهٔ راقم این سطور چنین است: «پروردگار من بر همه چیز احاطهٔ علمی دارد».

۳۲. در ترجمهٔ **ربّنا افتح بیننا و بین قومنا بالحقّ و انت خیرالفاتحین** (اعراف، ۸۹) آورده‌اند: «پروردگارا تو در نزاع بین ما و امّت، بحق ما را فاتح گردان که تو بهترین فتح و فیروزی‌بخشنده‌ای» (ص ۱۶۱). فتح در زبان عربی و قرآن‌کریم، سه معنای مشهور و متفاوت دارد: ۱) بازکردن، ۲) پیروزی، ۳) داوری. و در آیهٔ مورد بحث، مرحوم قمشه‌ای آن را به معنای دوم گرفته‌اند، حال آنکه تحقیقاً به معنای سوم است. ابن منظور از قول ازهری نقل می‌کند که «فتح عبارت است از حکومت و داوری بین کسانی که مرافعه‌شان را نزد تو آورده‌اند. چنانکه حق‌تعالی از قول شعیب می‌فرماید: **ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیرالفاتحین...**» (*لسان‌العرب*). ملاحظه می‌فرمایید که برای معنای داوری، درست به همین آیهٔ مورد بحث اشاره کرده است. بد نیست که نظری به ترجمه‌ها و تفسیرهای فارسی قرآن بیندازیم. قرآن قدس:

خداوند ایما، حکم‌کن میان ایما به‌حق. تواگیه حکم‌کناران هی [ایما = ما؛ توا = تو؛ گیه = بهترین؛ حکم‌کناران = حکم‌کنندگان؛ هی = هستی]. *تفسیر سورآبادی*: «ای خداوند ما، برگشای میان ما و گروه ما بسزا، و تو بهین کارگزارانی». *کشف‌الأسرار*: خداوند ما، برگزار میان ما و میان قوم ما کاری بسزا. و بهتر کار برگزارندگان تویی». در همین تفسیر در نوبت دوم «افتح بیننا» را «اقض بیننا» [در میان ما قضاوت کن] و «خیرالفاتحین» را «خیرالحاکمین» آورده است. *تفسیر ابوالفتوح*: «بارخدایا حکم‌کن میان ما و قوم ما به‌حق. عبداللّه عبّاس گفت من نمی‌دانستم که معنی فتح در این آیه چیست. تا دختر سیف ذویزن را دیدم که می‌گفت شوهرش را تعال افاتحک ــ ای اقاضیک، بیا با تو مفاتحه کنیم. یعنی محاکمه. فرّاء گفت اهل عمان، قاضی را فتّاح گویند». ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق: «بارخدایا حکم‌کن میان ما و قوم ما به‌راستی و تویی بهترین حکم‌کنندگان». *تفسیر نسفی*: «ای پروردگار ما، حکم‌کن میان ما و قوم ما؛ چه حق است آن حکم که تو رانی، و تو بهترین حکم‌کنندگانی». ترجمهٔ شاه ولی‌اللّه دهلوی: «ای پروردگار ما، فیصل‌کن [= فیصله ده] در میان ما و در میان قوم ما به‌راستی، و تو بهترین فیصل‌کنندگانی». تصوّر می‌کنم منابع و مدارکی که نقل‌کردم برای روشن‌کردن مسأله مورد بحث کافی است، و نیازی به نقل از ترجمه‌های عصر جدیدتر نیست.

۳۳. در ترجمهٔ **فاصبحوا فی دیارهم جاثمین** (اعراف، ۹۱) آورده‌اند: «شب را صبح‌کردند در حالی‌که در خانه‌های خود به خاک هلاک افتادند» (ص ۱۶۱). در اینجا مرحوم قمشه‌ای، مرتکب اشتباه مشهور بعضی از قدما شده‌اند که «اصبح» را به معنای «شب را صبح‌کردن» می‌گرفتند. حال آنکه «اصبح» با آنکه از اصباح و از ریشهٔ صبح است، ولی دیگر با آن هم‌معنا نیست، و به معنای صیرورت و به‌کلی خالی از زمان این‌چنینی است و برابر است با شدن یا گردیدن و نظایر آنها. چنان‌که به همین معنی بارها در قرآن‌کریم به‌کار رفته است. از جمله می‌فرماید: **فقتله فاصبح من‌الخاسرین** (مائده، ۳۰) و مرحوم قمشه‌ای خود آن را درست ترجمه‌کرده‌اند: «تا او را به قتل رساند و بدین سبب از زیانکاران (دو عالم) گردید» (ص ۱۱۱). همچنین می‌فرماید: **فاصبح من النادمین** (مائده، ۳۱). ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای: «و از اینکار سخت پشیمان گردید» (ص ۱۱۱). همچنین می‌فرماید: **فاصبحتم بنعمته اخواناً** (آل‌عمران، ۱۰۳). ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای: «و به لطف خدا همه برادر دینی یکدیگر شدید» (ص ۶۲).

۳۴. در ترجمهٔ **قد مسَّ آباءنا الضرّاء و السّراء...** (اعراف، ۹۵) نوشته‌اند: «آن رنج و محن به پدران ما رسید...». پیداست که سرّاء را با ضراء مترادف و قریب‌المعنی تصورکرده‌اند که یکی را

«رنج» و دیگری را «محن» ترجمه کرده‌اند. حال آنکه به شهادت همهٔ تفسیرهای قرآن و همهٔ مکتب لغت عرب، سرّاء نقطهٔ مقابل ضرّاء است و ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «به‌راستی به پدران ما هم رنج و راحت می‌رسید...».

۳۵. برای تنوع و برای آنکه خدای نکرده این تصور پیش نیاید که ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای حُسنی دربرندارد، لذا خوب است به حکم انصاف، گاه نیز از نمونه‌های درست و موفق، نمونه‌ای یاد کنیم:

ـ در ترجمهٔ **و لمّا رجع موسی الی قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتمونی من بعدی...** (اعراف، ۱۵۰) نوشته‌اند: «و چون موسی به سوی قوم خود بازگشت به حال خشم و تأسف به قوم گفت: شما پس از من بسیار بد حفظ‌الغیب من کردید...» (ص ۱۶۸). چنانکه ملاحظه می‌شود ترجمهٔ **بئسما خلفتمونی من بعدی...** به «شما پس از من بسیار بد حفظ‌الغیب من کردید» بسیار درست و دقیق و فصیح و بلیغ است.

۳۶. در ترجمهٔ **انّا هُدنا الیک** (اعراف، ۱۵۶) در ترجمهٔ «هدنا» اشتباه کرده‌اند. بنده در ترجمهٔ خود از قرآن کریم، در توضیح ذیل این آیه مطالبی نوشته‌ام که عین آن را نقل می‌کنم: **انا هدنا الیک**: ما به سوی تو بازگشته‌ایم. کلمهٔ هدنا لغزشگاه بسیاری از مترجمان و مفسران قرآن بوده است. یعنی کسانی که به‌نادرست تصور می‌کنند این کلمه از «هدی، یهدی، هدایةً» است؛ حال آنکه از «هاد، یهودُ، هوداً» است. چنانکه مترجم فاضلی چون شادروان مهدی الهی قمشه‌ای در ترجمهٔ خود از این عبارت می‌نویسد: «که ما به سوی تو هدایت یافته‌ایم (و به تو گرویده‌ایم)» (ص ۱۶۹)؛ که گرویدن تا حدودی درست است، اماکاربرد کلمهٔ هدایت نشان می‌دهد که ایشان این کلمه را از مصدر هدایت گرفته‌اند. جلال‌الدین فارسی: «زیرا ما راه به تو یافته‌ایم». که باز پیداست آن را از راه یافتن و هدایت گرفته است. گفتنی است که بعضی از مترجمان معاصر نیز معنای درست این کلمه را در ترجمهٔ خود آورده‌اند از جمله: شادروان [رهنما و] ابوالقاسم پاینده و محمد خواجوی و عبدالمحمد آیتی. ترجمهٔ آقای آیتی چنین است: «ما به سوی تو بازگشته‌ایم».

۳۷. در ترجمهٔ **و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس** (اعراف، ۱۷۹) آورده‌اند: «و محققاً بسیاری از جن و انس را برای جهنم واگذاردیم» (ص ۱۷۳). بحث بر سر **ذرأنا** است که ترجمهٔ آن به واگذاریم درست نیست. زیرا **ذرأنا** از ریشهٔ ذرء یعنی آفریدن است. و بنده حدس می‌زنم شادروان قمشه‌ای آن را با وَذْر (یعنی واگذاردن، فروگذاردن) که از آن فعل امر ذَرْهم، و مضارع

یذرون و نمونه‌های فراوان دیگر در قرآن کریم به‌کار رفته است، اشتباه کرده است. ابن‌منظور می‌نویسد: «در صفات الهی الذّارِیء داریم، و آن کسی است که «ذرأالخلق» ای خلقهم یعنی خلق را آفریده است. و از این نظر مانند الباریء است. خداوند عزّوجلّ می‌فرماید: **و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً... ای خلقنا...** و دعایی در حدیث داریم: «**اعوذ بکلمات اللّه التامات من شرّ ماخلق و ذَرَأَ و بَرَأَ**» و گویی الذرء مختص به خلق ذرّیّه [به ضم یا فتح اول یعنی نسل‌الثقلین، یعنی زاد و رود جن و انس] است (*لسان‌العرب*). خوشبختانه این کلمه چندین بار در قرآن کریم بکار رفته است. از جمله می‌فرماید: **وجعلواللّه مما ذرأ من الحرث و الانعام نصیباً** (انعام، ۱۲۶) و مرحوم قمشه‌ای آن را درست ترجمه کرده‌اند: «و برای خدا از روئیدنیها و حیوانات که آفریده نصیبی معین کردند» (ص ۱۴۴). همچنین **و ما ذرألکم فی‌الارض مختلفا الوانه...** (نحل، ۱۳) که باز خود ایشان درست ترجمه کرده‌اند: «و در زمین آنچه را برای شما آفرید به انواع گوناگون و اشکال رنگارنگ درآورد» (ص ۲۶۷). همچنین: **و هوالذی ذرأکم فی‌الارض و الیه تحشرون** (المؤمنون، ۷۹) که این بار آن را «پدید آورد» ترجمه کرده‌اند که همچنان فرقی ندارد و درست است: «و اوست خدایی که شما را از خاک پدید آورد و باز (روز قیامت) رجوع و حشر شما به سوی او خواهد بود» (ص ۳۴۶).

۳۸. در ترجمهٔ آیهٔ ۳۴ سورهٔ انفال که می‌فرماید: **و ما کانوا اولیاءَه ان اولیاؤه الاالمتقون** نوشته‌اند: «آنها را هیچ رابطهٔ دوستی با خدا نیست که دوستان خدا بجز اهل تقویٰ نباشند». حال آنکه «اولیاءَه» و «اولیاؤه» و ضمایر آنها هر دو به «مسجدالحرام» که در همین آیه بالصراحه یاد شده است، اشاره دارد و مراد از «اولیاء» یعنی متولیان (← تفسیر کشّاف و بیضاوی و سایر تفاسیر شیعه و اهل سنت). ترجمهٔ درست این عبارت چنین است: «و ایشان متولیان آن نباشند؛ چراکه جز پارسایان کسی متولی آن [مسجدالحرام] نمی‌تواند باشد».

۳۹. در ترجمهٔ **اذ یریکهم اللّه فی منامک قلیلاً...** (انفال، ۴۳) نوشته‌اند: «و (یادآر ای رسول) آنگاه که دشمنانت را در چشم تو و اصحابت اندک نشان دادیم...» که دو اشکال یکی کوچک و یکی بزرگ دارد. اشکال کوچکش این است که **یریکهم اللّه** را «نشان دادیم» ترجمه‌کرده است که به هیچ وجه درست نیست و دستکم دو غلط دربردارد. ترجمهٔ درستش چنین است: «خداوند آنان را به تو... نمایاند». اما اشکال بزرگش این است که «منام» را «چشم» ترجمه‌کرده است، حال آنکه درستش رؤیا یا خواب (خواب به معنای رؤیا) است. اکثریت قریب به اتفاق مفسران از جمله شیخ طوسی، و شیخ طبرسی و شیخ ابوالفتوح رازی و میبدی و زمخشری و قاضی

بیضاوی و امام فخر رازی و واعظ کاشفی و شبّر،... تا برسد به علامه طباطبایی، همه در تفسیرهایشان «منام» را خواب به معنای رؤیا گرفته‌اند. در بعضی تفاسیر قول مرجوحی از حسن بصری و بلخی نقل کرده‌اند که منام را به معنای چشم دانسته‌اند. از مترجمان معاصر، مرحوم پاینده، و جناب محمّد خواجوی آن را «رؤیا» و جناب آیتی و مرحوم زین‌العابدین رهنما، «خواب» که به همان معناست ترجمه کرده‌اند.

۴۰. در ترجمهٔ **الآن خفّف اللّه عنکم و عَلِمَ انّ فیکم ضعفاً** (انفال، ۶۶) آورده‌اند: «اکنون خدا بر شما تخفیف داد (و حکم جهاد آسان گرفت) و دانست که در شما ضعف ایمان راه یافته...» (ص ۱۸۴). اشکال و اشتباه این ترجمه آشکار است، یعنی علم ازلی و احاطی الهی را که مستقل از معلوم است، مانند علم بشری تابع معلوم قرار داده است.

این‌گونه مشتقات «علم» که در بعضی آیات قرآن مجید به‌کار رفته است، به معنای آزمودن و شناساندن و بر دیگران معلوم داشتن است. تردیدی نداریم، و مدارکی داریم که مرحوم الهی قمشه‌ای که از عرفا و متکلّمان برجستهٔ قرن حاضر هستند، این مسأله کلامی را به‌خوبی می‌دانسته‌اند. و مدارکی که داریم ترجمهٔ درست ایشان در سایر موارد مشابه است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم. آنجاکه می‌فرماید: **ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لمّا یعلم‌اللّه الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرین** (آل‌عمران، ۱۴۲) مرحوم قمشه‌ای آن را به‌درستی ترجمه‌کرده‌اند: «گمان می‌کنید به بهشت داخل خواهید شد بدون آنکه خدا امتحان کند و آنانکه جهاد در راه دین کرده و آنها که در سختیها صبر و مقاومت کنند، مقامشان را بر عالمی معلوم گرداند؟» (ص ۶۷). همچنین آنجاکه فرماید: **و ما جعلنا القبلة التی کنت علیها الّا لنعلم من یتبّع الرسول ممّن ینقلب علی عقبیه** (بقره، ۱۴۳)، باز مرحوم قمشه‌ای درست ترجمه‌کرده است: «ما قبله‌ای راکه بر آن بودی تغییر ندادیم مگر بر اینکه بیازمائیم و جدا سازیم گروهی راکه از پیغمبر خدا پیروی می‌کنند از آنانکه به مخالفت او برخیزند» (ص ۲۱). همچنین آنجاکه فرماید: **و لنبلونّکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین** (محمد، ۳۱) باز مرحوم قمشه‌ای توجه به حساسیت و اهمیت و ویژگی کلمهٔ علم ــ وقتی که به خداوند نسبت داده شود ــ داشته و مآلاً آیه را درست ترجمه‌کرده است: «و البته ما (به حکم جهاد) شما را در مقام امتحان می‌آوریم تا آن راکه در راه خدا جهاد و مجاهده و کوشش دارد و (بر رنج آن) صبر می‌کند، مقامش معلوم سازیم» (ص ۵۰۹). همچنین آنجاکه فرماید: **و ما اصابکم یوم‌التقی الجمعان فبأذن اللّه و لیعلم المؤمنین** (آل‌عمران، ۱۶۶)، آن را به‌درستی ترجمه‌کرده است: «آنچه در روز اُحد هنگام مقابلهٔ دو

صف کارزار به شما رسید به قضای خدا و مشیت نافذ او بود تا آنکه بیازماید اهل ایمان را تا معلوم شود حال آنانکه ثابت‌قدم در ایمانند» (ص ۷۱). همچنین در دنبال همین آیه می‌فرماید: **و لیعلم الذین نافقوا** (آل‌عمران، ۱۶۷). ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای: «و تا نیز معلوم شود حال آنهائیکه در دین نفاق و دورویی کردند» (ص ۷۱). همچنین می‌فرماید: **یا ایهاالذین آمنو لیبلونکّم اللّه بشیءٍ من الصید تناله ایدیکم و رماحکم لیعلم اللّٰه من یخافه بالغیب** (مائده، ۹۴). ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای: «اهل ایمان خدا شما را به چیزی از صید می‌آزماید که در دسترس شما و تیرهای شما [درست: نیزه‌های شما] آیند تا بدانید (یعنی تا معین و معلوم بر خودشان گردد) که چه کسی از خدا در باطن می‌ترسد و صیدی که حکم به حرمت آن شده است، شکار نمی‌کند» (ص ۱۲۲). و آخرین مورد: **ولیعلم‌اللّٰه من ینصره و رسله بالغیب** (حدید، ۲۵) و ترجمهٔ درست مرحوم قمشه‌ای چنین است: «تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد» (ص ۵۴۰).

این‌همه مثال نقل کردیم و نشان دادیم که مرحوم قمشه‌ای با احاطهٔ علمی تمام، همواره آیات و عباراتی را که به علم الهی مربوط می‌شود، درست ترجمه کرده است، جز همین یک مورد. ترجمهٔ نگارندهٔ این سطور از عبارت قرآنی مورد بحث چنین است: «اینک خداوند بر شما آسان گرفت و معلوم داشت که در شما ضعفی هست».

۴۱. یکی دیگر از موارد ترجمهٔ درست و دقیق مرحوم قمشه‌ای ــ که قرار شد در همین نقد به موارد مثبت هم اشاره کنیم ــ این است که **یوم حُنین** (توبه، ۲۵) را به‌درستی به «جنگ حنین» (ص ۱۸۹) ترجمه‌کرده‌اند، و نه «روز حنین» که نادرست است. اصطلاح غیرقرآنی «ایام‌العرب» به معنای جنگ و جدالهای قبیله‌ای عربها، هم‌معنا با همین کلمه است.

۴۲. در آیهٔ ۳۷ سورهٔ توبه که از نسیء سخن می‌رود می‌فرماید: **یحلونه عاماً و یحرّمونه عاماً لیواطؤا عدّة ما حرّم‌اللّٰه** و مرحوم قمشه‌ای آن را چنین ترجمه‌کرده‌اند: «سالی ماه حرام را حلال می‌شمرند و سالی دیگر حرام، تا بدین وسیله عدهٔ ماههایی که خدا حرام‌کرده پایمال کنند...». اشتباه این ترجمه این است که مشرکان صورت ظاهری یعنی عدهٔ [چهارگانهٔ] ماههای حرام را رعایت می‌کردند، ولی در مصداق آن و ثابت نگه داشتن آن بحث و اختلاف داشتند. یعنی نمی‌گفتند که ماههای حرام از چهار بیشتر یا کمتر است، بلکه آن را جابه‌جا می‌کردند و در طول سال گردش می‌دادند. ابوالفتوح رازی ــ در تفسیر فارسی کهن و شیعی‌ای که اتفاقاً یک تصحیح آن به کوشش مرحوم قمشه‌ای منتشر شده است ــ بحث روشنگری در این باب دارد و در پایانش

می‌آورد: «... تا سالی حلالی دارند و سالی حرام، چنانکه بیان‌کردیم بحلال می‌کنند آنچه خدای بحرام‌کرد. یعنی محرّم که ایشان حرام می‌کنند و با دگر ماه می‌افکنند یا با دگر سال **لیواطؤا**، ای لیوافقوا تا مراعات کنند عدد ماههای حرام را که چهار است، و اگرچه در تعیین، تغییر و تبدیل می‌کنند» (ج ۶، ذیل تفسیر همین آیه). ترجمهٔ درست این عبارت قرآنی چنین است: «... زیرا در سالی آن [ماه] را حلال می‌شمارند و در سالی حرام تا [ظاهراً] با شمارهٔ ماههایی که خداوند حرام گردانده است، برابر کنند». برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به تفاسیر، ذیل همین آیه، نیز ← توضیحی که نگارندهٔ این سطور در ترجمهٔ خود، بر این آیه نوشته است.

۴۳. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **اقعدوا مع القاعدین** (توبه، ۴۶) نوشته‌اند: «شما هم با معذوران (کور عاجز) در خانهٔ خود بنشینید». یعنی هم قاعدین را با معذوران برابر دانسته‌اند و هم معذوران را با کور عاجز. حال آنکه قاعدین در عرف قرآن کریم و فقه اسلامی اعم از معذوران است زیرا شامل زنان و کودکان هم می‌شود. حال آنکه زنان و کودکان معاف‌اند. ولی بیماران و کوران و عاجزان معذورند. منظور این است که معذوران نه جزو قاعدین به معنای اصطلاحی هستند و نه قابل سرزنش. حال آنکه آیه فحوای سرزنش دارد. در آیات و عبارات قبل از این، سخن از بهانه‌جویان و اجازه‌گیران ظاهرساز، برای نرفتن به غزوهٔ تبوک است و در مقام سرزنش آنان می‌فرماید: «همنشین خانه‌نشینان باشید». دیگر و از همه کم‌اهمیت‌تر آنکه معذوران هر کس که باشند در هر حال برابر با کور و حتی کوران عاجز نیستند.

۴۴. در ترجمهٔ **و منهم من یقول ائذن لی ولاتفتنی...** (توبه، ۴۹) آورده‌اند «و برخی از آن مردم منافق با تو گویند که به ما در جهاد اجازهٔ معافی ده و ما را در آتش جنگ و جدال میفکن...» (ص ۱۹۴). پیداست که این ترجمه بسیار تفسیرآمیز است. اما یک بخش از ترجمهٔ تفسیرآمیز آن درست نیست و آن ترجمهٔ **لاتفتّنی** است به ما را در آتش جنگ و جدال میفکن. مفسران از جمله میبدی، زمخشری، ابوالفتوح و امام فخر رازی نوشته‌اند که این آیه اشاره به بهانه‌تراشی جدبن قیس دارد که نزد پیامبر (ص) آمده بود و می‌گفت همه می‌دانند که من شیفتهٔ زنان خوبرو هستم و بیم آن دارم که اگر به این جنگ بیایم، فریفتهٔ زنان روم [در جنگ حنین] شوم، به من اجازه بده نیایم و در عوض کمک مالی خواهم کرد. حضرت (ص) از او روگرداندند و بهانه‌تراشی او را ناخوش داشتند تا این آیه نازل شد و روشن‌کرد که اگر او و امثال او به فتنهٔ زنان نیفتاده باشند، به فتنهٔ کفر درغلتیده‌اند. ملاحظه می‌فرمایید این عبارت تفسیری که مرحوم قمشه‌ای افزوده‌اند که «ما را در آتش جنگ و جدال میفکن» نه با نصّ قرآنی وفق دارد، نه با اطلاعات تفسیری و شأن

نزول آیه که از قول چهار مفسر بزرگ نقل کردیم.

۴۵. گفتنی است که شادروان قمشه‌ای در ترجمهٔ خودگاه به حضور و غیاب و جمع و مفرد بودن افعال و ضمایر توجه کافی مبذول نداشته‌اند. اگر در این نقد می‌خواستیم کلمه به کلمه نص قرآنی را با ترجمهٔ فارسی مقابله کنیم، از نظر غیاب و خطاب ضمایر و جمع و افراد آنها به اشکالات بسیاری برمی‌خوردیم. برای نمونه ترجمهٔ یک آیه راکه اشکالات چندگانه‌ای دارد نقل می‌کنیم. در ترجمهٔ آیهٔ **هوالذی یسیّرکم فی‌البر و البحر حتی اذاکنتم فی‌الفلک و جرین بهم بریح طیبة و فرحوا بها جاءتها ریح عاصف و جاءهم الموج من کل مکان و ظنوا انهم احیط بهم دعوالله مخلصین له الدین...** (یونس، ۲۲) آورده‌اند: (خدا را یاد کنید که) اوست آنکه شما را در برّ و بحر سیر می‌دهد تا آنگاه که در کشتی نشینید و باد ملایمی کشتی را به حرکت آرد، و شما شادمان و خوشوقت باشید که ناگاه باد تندی بوزد و کشتی از هر جانب به امواج خطر درافتد، و خود را در ورطهٔ هلاک ببینید، آن زمان خدا را به‌اخلاص و دین فطرت بخوانید...» (ص ۲۱۰). به حساب بنده، افعال و ضمایر ترجمهٔ این عبارت غالباً اشتباه است و دستکم ۵ اشتباه در آن دیده می‌شود. لطفاً ترجمه را با نص آیهٔ قرآنی، و نیز ترجمه‌ای که ذیلاً از آن به دست می‌دهیم مقابله فرمایید:

«او کسی است که شما را در خشکی و دریا سیر می‌دهد و چون در کشتی نشینید، کشتیها ایشان را با بادی خوش پیش برد و به آن شادمان شوند، [آنگاه] تندبادی بر آن بوزد و موج از هر سو به سوی آنان آید، و دانند که به‌کلی گرفتار شده‌اند [آن‌وقت است که خداوند را به دعا خوانند و دین خود را برای او پاک و پیراسته دارند...»]. سرّ این سخن که در آغاز این نقد معروض داشتیم که عیب و اشکال این ترجمهٔ سراسری و ساختاری است، همین است. ویرایش این اثر، اگر ویرایش‌پذیر باشد، در حکم ترجمهٔ مجدد آن، و چنانکه اهل فن می‌دانند، حتی دشوارتر از ترجمهٔ مجدد است. زیرا در ترجمهٔ مجدد و مستقل، آزادی مترجم بیشتر است، چه فقط باید به متن مقدس قرآن وفادار باشد ولی در این ویرایش باید تا آنجا که می‌تواند از مصالح سالم‌ماندهٔ ترجمهٔ قبلی هم استفاده کند، و این امر کار را بسیار بسیار دشوار می‌سازد.

۴۶. در ترجمهٔ **اذا جاء اجلهم فلا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون** (یونس، ۴۹) نوشته‌اند: «که چون فرا رسد ساعتی دیر و زود نگردد» (ص ۲۱۳) که دو اشکال دارد: الف) **اجلهم** را ترجمه نکرده‌اند. ب) **فلایستأخرون** یعنی آن قوم مؤخّر داشته نشوند، یا پس داشته نشوند، **ولایستقدمون** یعنی پیش‌انداخته نشوند یا مقدم داشته نشوند. یا به تعبیری سرراست‌تر می‌توان

چنین ترجمه‌کرد: نه ساعتی پیش افتند، نه ساعتی واپس مانند. گفتنی است که این عبارت قرآنی با مختصر تفاوتی (در «فلا» و «ولا» در آغاز آن) دو بار دیگر نیز در قرآن‌کریم بکار رفته است. یک بار در آیهٔ ۳۴ سورهٔ اعراف، که مرحوم قمشه‌ای در ترجمهٔ آن نوشته‌اند: «که چون فرا رسد لحظه‌ای مقدم و مؤخّر نتواندکرد» که باز هم بی‌اشکال نیست. فاعل «نتواند کرد» کیست؟ اگر صاحبان اجل باشد، و نیز با توجه به فعل جمع که در نصّ قرآنی بکار رفته است، باید بگویند: نتواندکرد. بار دیگر در آیهٔ ۶۱ سورهٔ نحل است که آورده‌اند: «ولی آنگاه که اجل آنها در رسید دیگر یک لحظه مقدم و مؤخر نخواهد شد» که باز هم خالی از اشکال نیست، و خوانندگان خود متوجه موارد اشکال آن هستند، و بیشتر اطالهٔ کلام نمی‌دهم.

۴۷. بی‌توجهی به ضمائر و خطاب یا غیاب آنها که در طیِّ همین یادداشتها به آنها اشاره کرده‌ایم در سراسر این ترجمه هویداست. اینک نمونه‌ای دیگر:

ـ در ترجمهٔ **قل بفضل‌اللّٰه و برحمته فبذلک فلیفرحوا هو خیر ممّا یجمعون** (یونس، ۵۸) آورده‌اند: «ای رسول به خلق بگو که شما باید منحصراً به فضل و رحمت خدا شادمان شوید (و به نزول قرآن مسرور باشید) که آن بهتر و مفیدتر از ثروتی است که بر خود اندوخته می‌کنید» (ص ۲۱۴). حال آنکه ترجمهٔ درست آن از این قرار است: «بگو به فضل و رحمت خدا باید که شادمانی کنند که این بهتر است از آنچه می‌اندوزند».

۴۸. در ترجمهٔ **و نجّنا برحمتک من القوم الکافرین** (یونس، ۸۶) آورده‌اند: «و مؤمنان را به رحمت و لطف خود از شر کافران نجات ده». سخن بر سر کلمهٔ **و نجّنا** است که ترجمهٔ آن «ما را نجات بخش» یا «ما را رهایی ده» است و ترجمهٔ آن به «مؤمنان را نجات ده». به هیچ وجه درست نیست.

۴۹. در ترجمهٔ **فما اختلفوا حتی جاءهم العلم** (یونس، ۹۳) که اشاره به نافرمانیها و بدعملی‌های بنی‌اسرائیل است آورده‌اند: «و همیشه بنی‌اسرائیل در ایمان به رسول خاتم اتفاق داشتند تا زمانی که آن رسول با قرآن آسمانی برای هدایت آنها آمد، آنگاه آغاز اختلاف کردند و رسالت پیغمبر بزرگ را از لجاج و عناد منکر شدند» (ص ۲۱۸). نه فقط این ترجمه‌ای تفسیرآمیز نیست، بلکه فقط تفسیر محض و طولانی است و یافتن مؤید برای آن از میان تفاسیر معتبر شیعه و اهل سنت دشوار است. اینکه در آغاز آن نوشته‌اند: «و همیشه بنی‌اسرائیل در ایمان به رسول خاتم اتفاق داشتند...» ادعایی است بلادلیل و بدون مدرک، زیرا تا آنجا که همگان می‌دانند حضرات بنی‌اسرائیل بهانه‌جو حتّی همیشه در ایمان به انبیاء خودشان ــ از جمله حضرت

موسی (ع) ـ اتفاق نداشتند تا چه رسد به رسول خاتم یا پیغمبر آخرالزمان. از آن گذشته این‌همه سخن تفسیری را لااقل می‌باید به شیوهٔ معهود و معمول خودشان در داخل پرانتز می‌گذاشتند. مؤید سخن ما، و نابجا بودن تفسیر مفصلی که به جای ترجمهٔ سرراست آن چند کلمهٔ قرآنی آورده‌اند این است که شبیه به همین آیه و مضمون در جاهای دیگر قرآن کریم هم آمده است، از جمله در آیهٔ ۱۹ سورهٔ آل‌عمران که فقط به جای **بنی‌اسرائیل**، **الذین اوتوالکتاب** (یعنی اهل کتاب) آمده است از این قرار: **و ما اختلف الذین اوتوالکتاب الّا من بعد ما جاءهم العلم** (آل‌عمران، ۱۹) و استاد فرزانه در ترجمهٔ آن آورده‌اند: «و اهل کتاب در آن راه مخالفت نپیمودند، مگر پس از آنکه به حقانیت آن آگاه شدند» (ص ۵۱) که ترجمه‌ای متین و درست است.

۵۰. در ترجمهٔ **ان هذا الّا سحرٌ مبین** (هود، ۷) آورده‌اند: «که این سخن را هرگز حقیقتی جز به سحر و خیال موهوم نیست» (ص ۲۲۱). این نه ترجمه است، و نه تفسیر، و هرچه که هست نادرست است.

این عبارت قرآنی، هیچ پیچ و گره و دشواری معنایی ندارد و عیناً با همین الفاظ در چند آیهٔ دیگر قرآنی تکرار شده است. از جمله در آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ مائده، که مرحوم قمشه‌ای در ترجمهٔ آن چنین آورده‌اند: «این معجزات عجیبهٔ حیرت‌انگیز او جز سحری آشکار نخواهد بود» (ص ۱۲۵). همچنین در آیهٔ ۷ سورهٔ انعام که مرحوم قمشه‌ای چنین ترجمه کرده‌اند: «این کتاب نیست مگر سحری آشکار» (ص ۱۲۷). همچنین در آیهٔ ۴۳ سورهٔ سبأ، که چنین ترجمه کرده‌اند: «این کتاب جز آنکه سحر است پیداست که چیز دیگری نیست» (ص ۴۳۲). حاصل آنکه ترجمهٔ سرراست این عبارت سرراست قرآنی فقط همین است: «این جز سحر [یا: جادویی] آشکار نیست». حال به عبارت اولی که در آغاز این یادداشت نقل کرده‌ایم مراجعه بفرمایید که علاوه بر نداشتن معنای درست و مناسب، موهم معنای نامناسب هم هست.

۵۱. برای آنکه جانب انصاف فروگذاشته نشود، و چنین تصور یا توهمی پیش نیاید که منتقد فقط باید عیبها را ببیند و بگیرد، و به محاسن و امتیازات نپردازد، لذا قرار را چنین گزارده‌ایم که گاه و در موارد مهم، به نمونه‌هایی از ترجمهٔ درست و استادانهٔ شادروان قمشه‌ای اشاره کنیم. تاکنون به چند فقره از این موارد مثبت اشاره کرده‌ایم. اینک نمونه‌ای قابل توجه که از حساس‌ترین و دشوارترین عبارات قرآنی است، نقل می‌کنیم، و قبل از طرح ترجمهٔ استاد قمشه‌ای، نمونه‌هایی از ترجمهٔ نادرست مترجمان معاصر را می‌آوریم. آری عبارت و آیه‌ای که نقل خواهیم کرد از لغزشگاههای معروف ترجمهٔ قرآن کریم است. آیهٔ ۱۲ سورهٔ هود چنین است: **فلعلّک تارکٌ**

بعض ما یوحی الیک و ضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کنزٌ اوجاء معه ملکٌ انما انت نذیر و الله علی کل شیء وکیل. دشواری لفظی این آیه در کلمهٔ «فلعلک» است چون خداوند علم قطعی دارد و لذا «لعلّ» را نمی‌توان به «شاید» ترجمه‌کرد. دشواری معنایی آن در این است که در نظر سطحی و بدون تأمل چنین برمی‌آید که شاید حضرت رسول(ص) بخشی از وحی الهی را وانهاده باشد [العیاذ بالله].

ترجمهٔ مرحوم پاینده: «شاید بعضی چیزها را که به تو وحی می‌شود رها کنی و سینه‌ات از آن تنگ شود تا نگویند چرا گنجی به او نازل نمی‌شود، یا فرشته‌ای همراه او نمی‌آید، تو فقط بیم‌رسانی و همه چیز به عهدهٔ خداست». که پیداست ترجمه‌ای مغلوط و نادرست است.

ترجمهٔ مرحوم زین‌العابدین رهنما: «و شاید تو ترک‌کننده‌ای برخی از آنچه بر تو وحی می‌شود و سینه‌ات بدان تنگ شده که می‌گویند: چرا گنجی بر او نازل نشد یا فرشته‌یی با او نیامد؟ جز این نیست که تو بیم‌دهنده‌ای و خدا بر همه چیز نگاهبان است». که باز هم ترجمه‌ای نادرست است.

ترجمهٔ مرحوم کاظم معزّی: «شاید تویی رها کنندهٔ پاره‌ای از آنچه وحی می‌شود به سوی تو...». که باز ترجمه‌ای نادرست است.

ترجمهٔ محمدباقر بهبودی، محمد خواجوی، جلال‌الدین فارسی هم از این آیه نادرست است. ترجمهٔ طبع اول عبدالمحمد آیتی از این قرار بود: «شاید که برخی از چیزهایی را که بر تو وحی کرده‌ایم واگذاشته‌ای...» و اینجانب یادداشت تحقیقی مفصلی در ۱۳ صفحه ــ همراه با یادداشتهای دیگر ــ برای ایشان در این باب نوشتم و ایشان قانع شدند و در طبع بعدی ترجمهٔ این آیه را به این صورت اصلاح کردند: «مبادا که برخی از چیزهایی را که بر تو وحی کرده‌ایم واگذاری...»

ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای: «ای رسول ما، مبادا بعض آیاتی را که به تو وحی شده دربارهٔ کافران، به ملاحظاتی تبلیغ نکنی و از قول مخالفانت که می‌گویند اگر این مرد پیغمبر است چرا گنج و مالی ندارد و یا فرشتهٔ آسمان همراه او نیست، دلتنگ شوی! از این سخنان جاهلانه هرگز غمگین مباش که وظیفهٔ تو تنها نصیحت و اندرز خلق است، اما حاکم و نگهبان هر چیز خداست» (ص ۲۲۱).

آری همهٔ مفسران بزرگ آیه را همین‌طور معنی کرده‌اند. یعنی تصریح کرده‌اند که این استفهام برای هشدار و نفی در مقام و به قصد نهی است. و هرگز هیچ مفسری نگفته است، و از آیه هم

برنمی‌آید که این امر یا احتمال واقع شده است، و خداوند از امری که رخ داده سخن می‌گوید، بلکه از امری که نباید و مبادا رخ دهد سخن می‌گوید. کسانی که خواهان تفصیل بیشتری دربارهٔ این آیه هستند، به بحث مفصل اینجانب در نقد و معرفی ترجمهٔ جناب محمد خواجوی که ابتدا در مجلهٔ نشر *دانش* و سپس در کتاب حاضر به طبع رسیده است مراجعه فرمایند.

۵۲. در ترجمهٔ **ولا ینفعکم نُصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان اللّه یرید ان یغویکم، هو ربکم و الیه ترجعون** (هود، ۳۴) نوشته‌اند: «و دیگر پند و نصایح من سود نکند و اگر خدا خواهد که شما را گمراه کند (یعنی...) من میل آنکه باز به شما نصیحت کنم ندارم. او خدای شماست و به سوی او بازمی‌گردید» (ص ۲۲۴). این جمله شرط در شرط، یعنی دوشرطی است و مترجم محترم به آن توجه نداشته و آن را دو جمله کرده‌اند و چون برای دو جمله شدن کم و کسر داشته، مقادیری عبارات تفسیری و غیرلازم و بدون معادل قرآنی بر آن افزوده‌اند. ترجمهٔ سرراست این آیه از این قرار است: «و اگر من بخواهم در حق شما خیرخواهی کنم، در صورتیکه خداوند بخواهد که شما را بیراه گذارد، خیرخواهی من سودی به حال شما نخواهد کرد؛ او پروردگار شماست و به سوی او بازگردانده می‌شوید».

۵۳. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **و جاؤا علی قمیصه بدم کذب** (یوسف، ۱۸) نوشته‌اند: «و پیراهن یوسف را... آلوده به خون دروغ نزد پدر آوردند» (ص ۲۳۶). این عبارت قرآنی معرکهٔ آراء و از لغزشگاههای مهم و معروف ترجمهٔ قرآن است. من نیز در ترجمه‌ای که خود از قرآن مجید در دست دارم، این عبارت را به همین صورت ترجمه کرده بودم. حال آنکه اینکه شادروان قمشه‌ای آورده‌اند ترجمهٔ دقیق و امین نیست، تفسیر است، زیرا اگر در متن قرآن فرموده بود: «جاؤا بقمیصه...» آنوقت ترجمهٔ آن به «پیراهنش را آوردند» درست بود. حال آنکه باء تعدیه بر سر «دم کذب» آمده است. خوب است نگاهی به ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن مجید بیندازیم:

قرآن قدس: «آوردند در [=بر] پیراهن اوی خونی به دروغ». ترجمهٔ *تفسیر طبری*: «و بیاوردند بر پیراهن او خونین دروغ». *تفسیر سورآبادی*: «و بیاوردند بر پیراهن او به خون به دروغ». *تفسیر میبدی*: «و آمدند خون به دروغ آوردند بر پیراهن او». ترجمهٔ *قرآن ۵۵۶ق*: «و بیاوردند در پیرهن یوسف به خونی دروغ آلوده». *تفسیر ابوالفتوح*: «آوردند بر پیرهن خونی دروغ». ترجمهٔ *شاه ولی‌الله دهلوی*: «و آوردند بالای قمیص او خون دروغ را». و از معاصران: پاینده: «و پیراهن وی را با خون دروغین بیاوردند» (که این ترجمه نیز خالی از اشکال نیست). رهنما: «و پیراهن او را آوردند که بر آن خونی دروغین بود» (این ترجمه نیز خالی از اشکال نیست). معزی: «و آوردند بر

جامهٔ وی خونی دروغین». خواجوی: «و پیراهن او را به خونی دروغین بیاوردند». آیتی: «جامه‌اش را که به خون دروغین آغشته بود آوردند» (این ترجمه نیز خالی از اشکال نیست). مجتبوی: «و خونی دروغین را بر پیراهنش آوردند» (که درست و بی‌اشکال است). وقتی ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای و همانندان ایشان (پاینده و رهنما و آیتی) درست بود که اصل قرآنی فی‌المثل چنین بوده باشد: «و جاؤا بقمیصه و علیه دمٌ کذب». ترجمهٔ دقیق نصّ قرآنی چنین است: «و بر پیراهنش خونی دروغین آوردند».

۵۴. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **و اعتدت لهن متّکأً و اتت کلَّ واحدة منهنّ سکیناً...** (یوسف، ۳۱) نوشته‌اند: «و مجلسی بیاراست و به احترام هریک بالش و تکیه‌گاهی بگسترد و به دست هریک کاردی و ترنجی داد» (ص ۲۳۸). مفسران گفته‌اند که معنای تحت‌اللفظی **واعتدت لهن متّکأً**: و برای آنان تکیه‌گاهی یا بالشی تهیه‌کرد ــ کنایه از مجلس آراستن ــ است؛ به‌مجاز ذکر جزء و ارادهٔ کل. حال آنکه مرحوم قمشه‌ای هر دوی این تعبیرات را آورده است. دیگر اینکه بعضی از اهل لغت گفته‌اند که ممکن است «متک» (با تلفظی متفاوت از متّکأً) به معنای ترنج باشد. اما مرحوم قمشه‌ای متکأ را به بالش و تکیه‌گاه ترجمه‌کرده‌اند. در این صورت دیگر چیزی و محملی باقی نمی‌ماند که به «ترنج» ترجمه شود، مگر آنکه ترنج را از داستانهای منظوم و منثور یوسف و زلیخا آورده باشند. از جمله اینکه سعدی می‌گوید: گرش بینی و دست از ترنج بشناسی / روا بود که ملامت کنی زلیخا را.

اگر انسان باریک نشود، ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای خیلی هم خوشخوان است، اما اگر باریک شود به دو اشکال عمده که معروض افتاد، پی می‌برد.

۵۵. عبارت قرآنی **ذلک لمن خاف مقامی و خاف وعید** (ابراهیم، ۱۴) چنین ترجمه شده است: «و این آسایش نصیب کسی است که خوف خدا در دل اوست و او از وعدهٔ قهر و عقاب خدا می‌ترسد» (ص ۲۵۶). نادرستی این ترجمه در این است که ضمیر «ی» را که در «مقامی» آشکار و در «وعید» نیمه‌آشکار است [وعید برابر است با وعیدی] به ترجمه درنیاورده است. می‌فرماید: این (آسایش یا هر چیز دیگر) نصیب کسی است که از ایستادن در پیشگاه من [در موقف محشر و هنگام حساب] و از عقاب من بترسد. باید توجه داشت که در اینجا «مقام» همان نیست که در فارسی مقام می‌گوییم و به معنای شأن و عظمت و نظایر آن است؛ بلکه وقوف العبد بین یدی اللّٰه است.

۵۶. عبارت قرآنی **الحمدللّٰه الذی وهب لی علی‌الکبر اسماعیل و اسحاق...** (ابراهیم، ۳۹)

چنین ترجمه شده است: «ستایش خدای را که به من در زمان پیری، دو فرزندم اسماعیل و اسحاق را عطا فرمود» (ص ۲۵۹). اشکال این ترجمه ــ که البته کوچک است ــ در این است که «علی الکبر» به «در زمان پیری» ترجمه شده است، حال آنکه درست آن «با وجود پیری» است، وگرنه میفرمود: «فی‌الکبر». دلیل صحت این سخن به قاعدهٔ «القرآن یفسّر بعضه بعضاً» این است که وقتی فرشتگان برای ابراهیم(ع) و همسرش بشارت می‌آوردند که دارای فرزند خواهند شد، همسر او به فرشتگان می‌گوید: «وای بر من! آیا من با آنکه پیرزن هستم و شوهرم پیر است، فرزند خواهم آورد؟ این امری شگرف است». [فرشتگان] گفتند: «آیا از امر الهی تعجب می‌کنی؟...» یا در همین مورد در جای دیگر ابراهیم(ع) به فرشتگان بشارت‌دهنده می‌گوید: «آیا با وجود آنکه پیری‌ام بالا گرفته است به من بشارت می‌دهید؟» [و فرشتگان] گویند: «آری به‌حق بشارتت می‌دهیم، از نومیدان مباش» (برای تفصیل ← سورهٔ هود، آیات ۶۹ ـ ۷۳، و سورهٔ حجر، آیات ۵۲ ـ ۵۵؛ و تفاسیر قرآن، در تفسیر همین آیات).

۵۷. آیهٔ **ماتسبق من امّة اجلها و مایستأخرون** (حجر، ۵) چنین ترجمه شده است: «اجل هیچ قومی از آنچه در علم حق معین است، یک لحظه مقدم و مؤخر نخواهد شد» (ص ۲۶۱). معنای این عبارت درست است، اما از نظر دستوری و عبارت‌پردازی، دقیق و بسامان نیست. فاعل در این عبارت «امة» است، و نه اجل. به نظر ما ترجمهٔ درست و سرراست این آیه از این قرار است: «هیچ امتی از اجلش پیش نمی‌افتد، و نیز پس نمی‌افتند». نیز مشابه این اشتباه در ترجمهٔ آیهٔ ۶۱ سورهٔ نحل (ص ۲۷۲) پیش آمده است.

۵۸. این‌گونه مسامحه‌ها و مطابقهٔ دستوری و زبانی و لفظ به لفظ با نصوص مقدس قرآن مجید نداشتن در ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای بسیار است و راقم این سطور در مقام این‌گونه مقابله، و ایراد به یکایک مواردی که از نص قرآنی عدول شده است، نیست؛ چنان‌که در آیهٔ پیشین، در یادداشت شمارهٔ ۵۷ دیدیم، و در ترجمهٔ آیهٔ بعدی هم این اشکال وجود دارد. به این شرح که در ترجمهٔ آیهٔ **و قالوا یا ایهاالذی نُزّل علیه الذکر انک لمجنون** (حجر، ۶) نوشته‌اند: «کافران گویند ای کسی که مدعی آنی که قرآن از جانب خدا بر من نازل شده، تو به عقیدهٔ ما محققاً دیوانه‌ای» (ص ۲۶۱). حال آنکه این آیه هیچ‌گونه پیچ و دشواری لفظی و معنایی ندارد و ترجمهٔ سرراست آن از این قرار است: «و [کافران] گویند ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، بی‌شک تو دیوانه‌ای». به جای بحث بیشتر، دو نمونه از ترجمه‌های خوب معاصر را یاد می‌کنیم. ترجمهٔ خواجوی: «گویند ای کسی که بر او وحی فرود آمده است، تو به‌راستی دیوانه‌ای». ترجمهٔ

مجتبوی: «و گفتند ای آن کسی که قرآن بر او فرود آمده، همانا تو دیوانه‌ای». ترجمهٔ مجتبوی: «و گفتند ای آن کس که قرآن بر او فرود آمده، همانا تو دیوانه‌ای».

۵۹. آیهٔ **لوما تأتینا بالملائکة ان کنت من الصادقین** (حجر، ۷) چنین ترجمه شده است: «اگر راست می‌گویی (و بر تو فرشتگان خدا نازل می‌شوند) چرا فرشتگان بر ما نازل نمی‌شوند؟» (ص ۲۶۱). در این ترجمه توجه نشده است که اتی/ اتیان که به معنای آمدن است وقتی که با «ب» متعدی گردد معنای آن آوردن است. ترجمهٔ درست این آیه چنین است: «اگر راست می‌گویی، چرا فرشتگان را پیش ما نمی‌آری؟» (ترجمهٔ خواجوی). همچنین: «اگر راست می‌گویی چرا فرشتگان را نزد ما نمی‌آری؟» (ترجمهٔ مجتبوی).

۶۰. عبارت قرآنی **و ان من شیء الّا عندنا خزائنه** (حجر، ۲۱) چنین ترجمه شده است: «و بدان که هیچ چیز در عالم نیست جز آنکه منبع و خزانهٔ آن نزد ما خواهد بود...» (ص ۲۶۲). بدون مراجعه به هیچ منبعی به دلیل عقل و شرع پیداست که این ترجمه نادرست است و نادرستی آن در «خواهد بود» است. و معنایش این است که در حال حاضر منبع و خزانهٔ چیزی نزد خداوند نیست، ولی در آینده خواهد بود.

۶۱. آیهٔ **و لقد علمنا المستقدمین منکم و لقد علمنا المستأخرین** (حجر، ۲۴) چنین ترجمه شده است: «و البته علم ما به همهٔ گذشتگان و آیندگان شما احاطهٔ کامل دارد» (ص ۲۶۲). این ترجمه هم سرشار از مسامحه است. اصلاً سخن از علم الهی نیست، بلکه سخن از عالم بودن خداوند است. می‌فرماید: ما از پیشینیان شما و از پسینیان شما آگاهی داریم، نه اینکه علم ما چنین و چنان است. ترجمهٔ خواجوی: «پیشینیان از شما را می‌دانیم و پس آیندگان را نیز دانیم». ترجمهٔ مجتبوی: «و هرآینه ما پیشینیان شما را می‌دانیم و پسینیان را هم می‌دانیم».

۶۲. در ترجمهٔ آیهٔ **و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین** (حجر، ۹۹) نوشته‌اند: «و دایم به پرستش خدای خود مشغول باش تا ساعت (مرگ و هنگام لقای ما) به‌یقین بر تو فرا رسد». باید گفت که در اینجا و در یک مورد دیگر در قرآن کریم، به اجماع مفسران و فرهنگ‌نویسان عرب یا عربی‌نویس، «یقین» یعنی مرگ؛ نه چیزی کمتر، نه بیشتر. و مراد همین مرگ عادی طبیعی است.

طبری، شیخ طوسی، میبدی، زمخشری، ابوالفتوح رازی، نسفی، *قرآن قدس*، ترجمهٔ قرآن مورخ به سال ۵۵۶ق، سورآبادی، طبرسی، امام فخر رازی، جلالین، ابوالسعود عمادی، ملامحسن فیض کاشانی، شُبّر، شوکانی، آلوسی، همه در اینجا «یقین» را «مرگ» معنی کرده‌اند. و *خارق این اجماع، فقط اسماعیل حقّی صاحب تفسیر عرفانی روح‌البیان است که آن را «معرفت»*

معنی کرده است. و علامه طباطبایی، بحث و استدلال شیوا و مقنعی دارد که چرا در این آیه که خطابش با حضرت رسول(ص) است، نمی‌توان یقین را به معنای ایقان و اطمینان گرفت و می‌گوید: «زیرا چنین یقین و ایقانی برای حضرت(ص) در حکم تحصیل حاصل است».

گفتنی است که بعضی از کتب لغت عرب از جمله *لسان‌العرب*، *قاموس* فیروزآبادی، و *منتهی‌الارب* و همچنین هشت ـ ده فرهنگ خاص لغات قرآن مجید، نیز یقین را بدون هیچ افزود و کاستی به «مرگ» معنی کرده‌اند. شایان توجه و مؤید این معنی به حکم قاعدهٔ معروف و مهم «القرآن یفسّر بعضه بعضاً» (بعضی از بخشهای قرآن روشنگر بخشهای دیگر است) این است که در قرآن کریم، یک بار دیگر کلمهٔ یقین به معنای مرگ به‌کار رفته است که سیاق عبارت و زمینهٔ آن، جای کوچکترین شکی در صحت این معنی باقی نمی‌گذارد. در سورهٔ مدثّر، آیات ۴۶ و ۴۷ که از دوزخیان و علل به دوزخ درآمدنشان سخن می‌رود، چنین آمده است: **و کنّا نکذّب بیوم الدین. حتی آتینا الیقین** (و همچنان روز جزا را دروغ می‌انگاشتیم. تا مرگمان فرارسید). و در اینجا هم مرحوم الهی قمشه‌ای اشتباه‌کرده‌اند و دو آیهٔ پیوسته را چنین ترجمه‌کرده‌اند: «و ما روز جزا را تکذیب کردیم. تا آنکه (به مرگ) یقین به قیامت یافتیم». اما ترجمهٔ سرراست و بدون نوسان آیهٔ پیشین این است: «و پروردگارت را بپرست، تا تو را مرگ فرا می‌رسد.»

۶۳. آیهٔ **ولکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون** (نحل، ۶) چنین ترجمه شده است: «و هنگامی که (گله از گوسفند و گاو و شتر) شبانگاه برگردند یا صبحگاه به چرا بیرون روند زیب و افتخار شما باشد. یا از کرک و پشم آنها تجمل و انواع لباسهای فاخر در بر کنید» (ص ۲۶۶). در این ترجمه، دو نادرستی وجود دارد: ۱) صیغهٔ افعال و ضمایر مندرج در آنها یعنی در تریحون و تسرحون که خطاب حاضر است، به غایب برگردانده شده است. ۲) جملهٔ بعدی (یا از کرک و پشم آنها... تا آخر) به‌کلی خارج از موضوع است، یعنی حتی ربط تفسیری هم با آیهٔ مورد بحث ندارد. ترجمهٔ درست این آیه از این قرار است: «و چون شب‌هنگام [گله‌ها را] باز می‌گردانید و بامدادان بیرون می‌فرستید، نشان تجمل شمایند» (ترجمهٔ آیتی. عبارت داخل قلاب افزودهٔ من است). همچنین: «و شما را در آن شبانگاه که از چراگاه باز می‌آرید و بامدادان که به چراگاه می‌برید نشانی از آرایش و شکوه است» (ترجمهٔ مجتبوی).

۶۴. آیهٔ **و تحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیه الّا بشق الانفس...** (نحل، ۷) چنین ترجمه شده است: «و بارهای سنگین شما را که جز به مشقت بسیار نتوانید برد به‌آسانی از شهری به شهر دیگر برند...» (ص ۲۶۷). این ترجمه آکنده از غلط و بی‌دقتی است. اولاً) اثقال یعنی بارها، و

صفت سنگین ندارد. ثانیاً) «الی بلدٍ» یعنی «به شهری»، نه از شهری به شهر. ثالثاً) **لم تکونوا بالغیه** یعنی رسنده به آن نیستید، یا به آن (یعنی به آن شهر) نمی‌رسید، نه اینکه [بار را] نتوانید برد. ترجمهٔ سرراست این آیه از این قرار است: «و بارهای شما را به شهری می‌برند که جز با رنج جانها به آن نتوانید رسید» (ترجمهٔ خواجوی). همچنین: «و بارهای شما را به شهری می‌برند که جز به‌دشواری و رنج خویشتن نمی‌توانستید به آن رسید» (ترجمهٔ مجتبوی). همچنین: «بارهایتان را به شهرهایی که جز به رنج تن بدانها نتوانید رسید، حمل می‌کنند».

۶۵. عبارت قرآنی **و هوالذی سخّر البحر لتأکلوا منه لحماً طریاً و تستخرجوا منه حلیة تلبسونها وتری الفلک مواخر فیه...»** (نحل، ۱۴) چنین ترجمه شده است: «و هم او خدایی است که دریا را برای شما مسخرکرد تا از گوشت ماهیان حلال آن تغذیه کنید و از زیورهای آن، مانند دُرّ و مرجان و خز و سنجابش استخراج کرده و تن را بیارایید و کشتی‌ها را در آن برانید...» (ص ۲۶۷). در این ترجمه چند فقره نادرستی وجود دارد: ۱) لحماً طریاً یعنی گوشتی تازه یا تر و تازه. اینکه مرحوم قمشه‌ای «ماهیان حلال» را به آن افزوده‌اند، تفسیر است، نه ترجمه. ۲) آن بزرگوار در اینجا که سخن از زیورهای مربوط به دریاست، دُرّ و مرجان را به‌درستی، ولی از طریق تفسیر به میان آورده‌اند، اما به‌نادرستی خز و سنجاب را که مربوط به جانوران خشکی است و هیچ ربطی از نظر منشأ به حُلیه‌های دریایی و درّ و مرجان ندارد، در ترجمهٔ خود آورده‌اند. می‌توان حدس زد که علّت اشتباه ایشان کلمهٔ «تلبسونها» (یعنی آن را می‌پوشید) است. غافل از آنکه هم در زبان عربی و هم در زبان فارسی، و هم در زبان انگلیسی، حُلیه یا زیور حتی نظیر انگشتری را «می‌پوشند»، یعنی فعل مناسب با آن پوشیدن است. و لزومی ندارد که سخن از خز و سنجاب به میان آوریم تا با «پوشیدن» تناسب داشته باشد. اشتباه سوم مرحوم قمشه‌ای در ترجمهٔ این عبارت قرآنی در عبارت **وتری الفلک مواخر فیه** است. تری یعنی می‌بینی. الفلک یعنی کشتی(ها). مواخر، کلمه‌ای است که دو بار در قرآن مجید به‌کار رفته است (بار دوم در سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱۲). اصل این کلمه مَخْر است. ابن منظور می‌نویسد: «مَخْر یعنی شکافتن آب [توسط کشتی و نظایر آن] با صدا. ماخرة یعنی [کشتی] آب‌شکاف، و جمع آن مواخر است» (*لسان‌العرب*). پس ترجمهٔ سرراست این عبارت قرآنی از این قرار است: «اوست که دریا را مسخر شما کرد، تا از آن گوشت تازه بخورید، و از آن زیوری که آن را زینت خویش می‌کنید، بیرون آورید، و کشتی را در آن بینی که آب را می‌شکافد...» (ترجمهٔ خواجوی). همچنین: «و اوست آن که دریا را رام‌کرد تا از آن گوشت تازه بخورید و از آن زیوری بیرون آرید که آن را می‌پوشید، و در

آن کشتیها را بینی که شکافندگان [آب] اند...» (ترجمهٔ مجتبوی). همچنین: «اوست که دریا را رام کرد تا از آن گوشت تازه بخورید و زیورهایی بیرون آرید و خویشتن بدان بیارایید، و کشتیها را بینی که دریا را می‌شکافند...» (ترجمهٔ آیتی).

۶۶. آیات **و اذا بُشّر احدهم بالانثیٰ ظل وجهه مسودّاً و هو کظیم یتواری من‌القوم من سوء ما بُشّر به ایمسکه علی هون ام یدسّه فی التراب الاساء مایحکمون** (نحل، ۵۸-۵۹) چنین ترجمه شده است: «و چون یکی از آنها را به فرزند دختری مژده آید از شدت غم و حسرت رخسارش سیاه شده و سخت دلتنگ می‌شود. و از این عار روی از قوم خود پنهان می‌دارد و به فکر افتد که آیا آن دختر را با ذلت و خواری نگه دارد یا زنده به خاک گور کند، عاقلان آگاه باشید که آنها بسیار بد می‌کنند». مهمترین اشکال و اشتباه این ترجمه در ترجمهٔ «بُشّر» است به «مژده آید». بُشر از مصدر تبشیر است و تنها اشتباهی که تاکنون یعنی در تاریخ هزارویکصدسالهٔ ترجمهٔ قرآن به فارسی، همهٔ مترجمان مرتکبش شده‌اند همین است. بشارت و تبشیر در قرآن مجید به دو صورت به‌کار رفته است: ۱) به معنای بشارت و مژده چنانکه فرماید: **فبشرناه بغلام حلیم** و **بشّر المؤمنین**. ۲) به معنای صرف خبر دادن و آگاهانیدن، و بدون فحوای مژده یا بشارت، چنانکه فرماید: **بشّرالمنافقین بان لهم عذاباً الیماً**، همچنین **وبشر الذین کفروا بعذاب الیم** که طبعاً به منافقان و کافران نمی‌توان مژده *داد* که عذاب الیم در انتظار آنهاست. نگارندهٔ این سطور برخلاف اکثر مفسران و مترجمان قرآن، به این دلیل و شواهد مثبتهٔ دیگر به این نتیجه رسیده است که در اینجا تبشیر به معنای خبر دادن است و لاغیر. اینکه بعضی از قدمای مفسران و لغویان گفته‌اند که در اینجا خداوند تهکّم (طنز و طعن و کنایه) به‌کار برده است، و به قصد ریشخند چنین تعبیری فرموده است، درست نیست؛ و گویی از سر ناچاری این دستاویز ادبی و بلاغی را تراشیده‌اند. اما بشارت یا تبشیر به معنای خبر دادن یا آگاهانیدن سه بار در قرآن‌کریم به کار رفته است که مورد اول و دوم آن در همین آیات ۵۸ و ۵۹ سورهٔ نحل است. پیداست که در اینجا طنز و تهکمی در کار نیست و عرب جاهلی هم از دختر زادن زنش شاد نیست. مورد سوم در این آیه است: **و اذا بُشّر احدهم بماضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً و هو کظیم** (زخرف، ۱۷) (و چون یکی از ایشان را به [زادن] آنچه برای خداوند رحمان مثل می‌زنند [=دختر] خبر دهند، چهره‌اش از خشم و تأسف سیاه شود، و می‌کوشد که تأسف خود را فروخورد).

گمان می‌کنم این مؤیدات قرآنی کافی باشد. گفتنی است که بعضی از تفاسیر مثلاً جلالین، و بعضی ترجمه‌ها مثل ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی (در بعضی موارد) نیز تبشیر را همانگونه که ما

معنی کرده‌ایم به‌درستی به صورت اِخبار و خبر دادن آورده‌اند. ابن منظور از قول ابن‌سیده می‌نویسد: «و تبشیر هم به خیر است، هم به شر. چنانکه حق‌تعالی فرماید: آنان را از عذابی دردناک خبر ده» (*لسان‌العرب*). همین معنی را صاحب *تاج‌العروس* از قول امام فخر رازی نقل کرده است. قول امام فخر در ذیل تفسیر همین آیهٔ مورد بحث است که می‌نویسد: «تبشیر در عرف لغت مختص به خبری است که باعث سرور می‌شود، مگر آنکه به‌حسب اصل لغت، عبارت است از خبری که در بشره و رنگ چهره تغییر ایجاد کند، و پیداست که حزن هم مانند سرور موجب این تغییر می‌گردد. پس باید که لفظ تبشیر در هر دو معنی به وضع حقیقی باشد. و این نکته را قول حق‌تعالی تأیید می‌کند که فرموده **فبشرهم بعذاب الیم**. و بعضی [از لغویان] هستند که می‌گویند تبشیر در اینجا به معنای اِخبار است. و قول اول واردتر است».

۶۷. آیهٔ **و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکراً و رزقاً حسناً ان فی ذلک لآیةً لقوم یعقلون** (نحل، ۶۷) چنین ترجمه شده است: «و هم از میوه‌های درخت خرما و انگور که از آن نوشابه‌های شیرین و رزق حلال نیکو به دست آرند، در این کار نیز آیت قدرت حق برای خردمندان پدیدار است». در این ترجمه یک اشکال کوچک و یک اشکال بزرگ دیده می‌شود. اشکال کوچک این است که «تتخذون» را به جای آنکه «به دست می‌آورید» ترجمه کند، «به دست آرند» ترجمه‌کرده است. اشکال بزرگ این است که «سَکَر» یعنی شراب، و ربطی به نوشابه‌های شیرین ندارد. ممکن است بگویند شراب که حرام است و خداوند با آن منت نمی‌گذارد و آن را نعمت نمی‌شمارد. پاسخش این است که ۱) به قول مقداد سیوری (در *کنزالعرفان* ۳۰۵/۲) منت نهادن به خاطر اصل این ثمرات است و اینکه در اصل بهره‌برداری گوناگون مناسب است. ۲) به قول بسیاری از مفسران از جمله طبری و ابوالفتوح رازی این آیه قبل از تحریم خمر نازل شده است. ۳) خود تحریم خمر مرحله به مرحله و طیِّ چهار آیه صورت گرفته است (← کتابهای فقهی و احکام‌القرآن). ۴) خداوند در آیه در جنب مضار، از منافع شراب یادکرده است (بقره، ۲۱۹). اما منابعی که سَکَر را در اینجا شراب معنی کرده است عبارتند از: طبری، ابوالفتوح، *کنزالعرفان*، *قرآن قدس*، ترجمهٔ *تفسیر طبری*، *تفسیر سورآبادی*، *تفسیر میبدی*، *تفسیر نسفی*، ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی، *لسان‌العرب*، *تاج‌العروس*، *لسان‌التنزیل*، *مفردات‌القرآن* راغب اصفهانی، *ترجمان‌القرآن*، *المستخلص*، *تراجم‌الاعاجم*، ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ق. مترجمان معاصر هم غالباً آن را به معنای شراب مسکر گرفته‌اند. آیتی: شرابی مستی‌آور. خواجوی: نوشابه‌ای مست‌کننده. رهنما: شراب. مجتبوی: شراب مست‌کننده.

۶۸. عبارت قرآنی **و اللّٰه خلقکم ثم یتوفاکم و منکم من یرد الی ارذل‌العمر...** (نحل، ۷۰) چنین ترجمه شده است: «و خدا شما بندگان را آفریده بعضی را به سن انحطاط پیری می‌رساند» (ص ۲۷۳) که در آن دو اشکال دیده می‌شود: ۱) عبارت قرآنی **ثم یتوفاکم** به ترجمه درنیامده است. ۲) یُرد فعل مجهول است، و عبارت **و منکم من یُردُّ الی ارذل‌العمر** باید چنین ترجمه شود: «و از شما کسی هست که به حدِّ اعلای فرتوتی بازگردانده شود» و نظایر این. در حالی که در ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، خداوند فاعل جمله است، که درست نیست.

۶۹. عبارت قرآنی **الم یروا الی الطیر مسخرات فی جوّ السماء...** (نحل، ۷۹) چنین ترجمه شده است: «آیا در مرغان هوا نمی‌نگرید که جوّ آسمان مسخّر آنهاست» (ص ۲۷۴). در ترجمهٔ این عبارت، دو اشکال و اشتباه دیده می‌شود: ۱) یروا فعل غایب است یعنی نمی‌نگرند، و مرحوم قمشه‌ای به‌اشتباه نمی‌نگرید ترجمه‌کرده است. ۲) مسخراتٍ حال است، یعنی آرمیده، تسخیرشده، معلق داشته و نظایر آن، و ترجمهٔ سرراست این عبارت چنین است: «آیا به پرندگان رام‌شده در فضای آسمان ننگریسته‌اند» (ترجمهٔ مجتبوی). همچنین: «آیا آن پرندگان رام‌شده در جوِّ آسمان را نمی‌بینند؟» (ترجمهٔ آیتی).

۷۰. عبارت قرآنی **واللّٰه جعل لکم من بیوتکم سَکَناً...** (نحل، ۸۰) چنین ترجمه شده است: «و خدا برای سکونت دائم شما منزلهایتان را مقرر داشت» (ص ۲۷۵). این ترجمه نادرست و متضمن معنای حشو است. ابن منظور در تعریف «سَکَن» می‌نویسد: «سکن هر چیزی است که با آن آرام می‌یابند [= یسکن الیه، توجه فرمایید که نگفته است یسکن فیه] بکار می‌رود و سکن یعنی زن [= همسر] زیرا با او آرام یابند». سکن در قرآن مجید سه بار بکار رفته است و از ریشهٔ سکون به معنای آرام و آرامش است؛ یعنی مایهٔ آرامش، آرامش‌بخش. چنانکه فرماید: ۱) **و صلّ علیهم ان صلاتک سکن علیهم** (توبه، ۱۰۳) (و در حق آنان دعاکن که دعای تو مایهٔ آرامش آنان است. ۲) **فالق الاصباح و جعل اللیل سکناً** (انعام، ۹۶) ([هموست که] شکافندهٔ صبح است و شب را آرامش‌بخش گردانده است). ۳) همین مورد. سکن هم‌ریشه و هم‌معنای لغت قرآنی سکینه است. البته از نظر لغوی سکن به معنای سُکنا هم هست، اما با توجه به‌کاربردهای سکن در قرآن، و اینکه معنای آیهٔ حاضر نباید موهم حشو باشد، ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای درست نیست. سکن در سایر منابع: ترجمهٔ *تفسیر طبری* و *تفسیر سورآبادی* و ابوالفتوح: آرامگاه. میبدی: دل‌آرام (که بسیار عالی است یعنی مایهٔ آرام دل). پاینده: آرامگاه. رهنما: آرامشی. آیتی: جای آرامشتان. خواجوی: محل آسایش. حاصل آنکه ترجمهٔ این عبارت قرآنی از این قرار است:

«و خداوند از خانه‌هایتان برای شما مایهٔ آرامش پدید آورد».

۷۱. عبارت قرآنی **فأبیٰ اکثرالناس الّاکُفوراً** (اسراء، ۸۹) چنین ترجمه شده است: «لیکن اکثر مردم بجز از کفر و عناد از هر چیز امتناع کردند» (ص ۲۹۰). این ترجمه درست نیست و غالباً مترجمان قدیم و جدید قرآن هم در ترجمهٔ آن درمانده‌اند. زمخشری می‌نویسد: «اگر بگویی چرا جایز است که بگویند فابیٰ اکثرالناس الاکفورا و جایز نیست بگویند ضربت الّا زیداً؟» [یعنی در آیهٔ قرآنی الاکه مفید استثناء و حصر است چرا با فعل مثبت آمده است، حال آنکه الّا باید با فعل منفی بیاید] و خودش پاسخ می‌دهد: «در پاسخ می‌گویم زیرا «ابیٰ» متأوّل به نفی است، یعنی نهایتاً تأویل به نفی می‌گردد. چنانکه گویی گفته باشد: «فلم یرضوا الّاکفوراً» (ناخشنودی پیشه نکردند، مگر از روی ناسپاسی) (کشّاف، ذیل آیه). این تعبیر قرآنی چند نمونه و مشابه دیگر هم دارد (← اسراء، ۹۹؛ فرقان، ۵۰). ترجمهٔ این عبارت از این قرار است: «و بیشترینهٔ مردم انکار پیشه نکردند مگر از روی ناسپاسی». در اینجا به صورت جملهٔ معترضه بگوییم که ترجمهٔ سورهٔ اسراء (سورهٔ هفدهم قرآن مجید) نسبتاً و در مقایسه با ترجمهٔ سایر سوره‌ها کم‌اشکال‌تر است، و افزوده‌های تفسیری‌اش هم باندازه‌تر و کمتر از سایر جاهاست.

۷۲. آیهٔ **و یُنذِرَالذین قالوا اتخذ اللّٰه ولداً** (کهف، ۴)، چنین ترجمه شده است: «و بترسان از عذاب آنان راکه گفتند: خدا فرزندی برای خود برگرفته است...» (ص ۲۹۲). در این ترجمه «و ینذرَ» به جای آنکه به بترساند یا بیم دهد ترجمه شود، به نادرستی به صورت فعل امر، یعنی بترسان ترجمه شده است.

۷۳. عبارت قرآنی **لو اطّلَعْت علیهم لولیّت منهم فراراً و لمُلِئتَ منهم رُعباً** (کهف، ۱۸) چنین ترجمه شده است: «و اگر کسی بر حال ایشان مطلع شدی از آنها گریختی و از هیبت و عظمت آنان بسیار هراسان گردیدی» (ص ۲۹۴). این ترجمه از نظر معنی یا تفسیر و توسع اشکالی ندارد، اشکالش در عدم مطابقهٔ لفظی است و توجه به صیغهٔ ضمایر نداشتن. «اطّلعتَ» یعنی اگر تو مطلع می‌شدی، یعنی خطاب است، نه غیاب. و هکذا سومین فعل این عبارت یعنی «ملئتَ».

ترجمهٔ آیتی: «اگر به سروقتشان می‌رفتی، گریزان بازمی‌گشتی و از آنها سخت می‌ترسیدی». ترجمهٔ خواجوی: «اگر ایشان را بدیدی، به فرار از آنان روی بگردانیدی، و از ترس آنان برگشتی». ترجمهٔ مجتبوی: «اگر بر ایشان دیده‌ور می‌گشتی، هرآینه به آنها پشت کرده می‌گریختی و از بیمشان آکنده می‌شدی». یکی از اصول تخطّی‌ناپذیر هر ترجمه حفظ زمان افعال و صیغه‌های هر فعل است. و در ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای به این اصل اصیل توجهٔ شایسته مبذول نشده است،

چنانکه در مثالهای گذشته دیدیم، و باز هم خواهیم دید.

۷۴. عبارت قرآنی **فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینة فلینظر ایّها ازکی طعاماً فلیأتکم برزق منه ولیتلطّف و لایشعرنَّ بکم احداً** (کهف، ۱۹) چنین ترجمه شده است: «باری شما درهمهاتان را به شهر بفرستید تا مشاهده شود که کدام طعام پاکیزه‌تر و حلال‌تر است تا از آن روزی خود فراهم آرید و باید بادقت و ملاحظه رود [در اصل زود که غلط چاپی است] به‌طوری که هیچ‌کس شما را نشناسد و ازکار شما آگاه نشود» (ص ۲۹۱). تشتت و عدم مطابقه با الفاظ قرآنی در این ترجمه موج می‌زند و به پنج شش فقره بالغ می‌گردد. البته یک «بروید و برگردید» هم در پایان همین عبارت هست که جزو تفسیر محسوبش می‌داریم. زیرا در نصّ قرآنی نیست. حال این ترجمه را تقطیع می‌کنیم تا وقتی که می‌گوییم مرحوم قمشه‌ای به اصل مطابقهٔ ضمایر و زمانها و صیغه‌ها پای‌بند نبوده است، تهمت یا ادعای بلادلیل نباشد.

ـ **فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینه** چنین ترجمه شده است: «باری شما درهمهاتان را به شهر بفرستید». ترجمهٔ درست: یکی از خودتان را با این درهمتان به شهر بفرستید.

ـ **فلینظُر ایّها ازکی طعاماً** چنین ترجمه شده: «تا مشاهده شود که کدام طعام پاکیزه‌تر و حلال‌تر است». ترجمهٔ درست: تا بنگرد کدام فرد [یا مثلاً فروشنده] پاکیزه‌طعام‌تر است.

ـ **فلیأتکم برزق منه** چنین ترجمه شده است: «تا از آن روزی خود فراهم آرید». ترجمهٔ درست: تا برای شما از آن [یا از آنجا] خوراکی‌ای بیاورد.

ـ **ولیتلطف** چنین ترجمه شده است: «و باید با دقت و ملاحظه رود». این ترجمه تقریباً بی‌اشکال است. بحثی نداریم.

ـ **و لا یُشعِرَنَّ بکم احداً** چنین ترجمه شده است: «به‌طوری که هیچ‌کس شما را نشناسد و از کار شما آگاه نشود». ترجمهٔ درست: و کسی را [یا هیچ‌کس را] از حال شما آگاه نگرداند.

۷۵. عبارت قرآنی **و اذکر ربک اذا نسیت** (کهف، ۲۴) چنین ترجمه شده است: «و لحظه‌ای خدا را فراموش مکن». پیش از این عبارت می‌فرماید: هرگز مگو که فردا فلان کار را خواهم کرد، مگر با قید «ان‌شاءالله». بعد به دنبال آن می‌افزاید: **و اذکر ربک اذا نسیت**، که ترجمهٔ تفسیرآمیز آن چنین است که هرگاه که بردن نام خدا را فراموش کردی، به محض اینکه به یادت آمد، نام خدا را ببر و ان‌شاءالله بگو. ترجمهٔ این عبارت در ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی: «و چون فراموش کنی، پروردگارت را به یاد آور». ترجمهٔ محمد خواجوی: «و چون [ان‌شاءالل ه گفتن را] فراموش کنی، پروردگارت را یادکن». ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی: «و چون فراموش کنی [که بگویی: اگر

خدای خواهد] پروردگارت را یادکن ـ یعنی وقتی به یاد آوردی، کلمهٔ استثناء را بر زبان آور». ملاحظه می‌فرمایید که ترجمهٔ این عبارت حساس، به اینکه «لحظه‌ای خدا را فراموش مکن» درست و دقیق نیست.

۷۶. عبارت قرآنی **یُحلّون فیها من اساور من ذهب** (کهف، ۳۱) چنین ترجمه شده است: «در حالیکه در آن بهشت، بر تن زیورهای زرین بیارایند» (ص ۲۹۶). در این ترجمهٔ کوتاه دو اشکال دیده می‌شود: ۱) «تن» / «بر تن» در نصّ قرآنی وجود ندارد. ۲) «زیورها» در ترجمهٔ «اساور» درست نیست: اساور جمع اِسورَة است، که کلمهٔ اخیر جمع سوار (به کسر یا ضم اول) است یعنی یاره، دست برنجن، و به قول امروز دستبند. پس **یحلون فیها من اساور من ذهب** یعنی در آنجا به دستبندهای زرین آراسته می‌شوند.

۷۷. **اصبح** (و مشتقات آن) که به معنای شدن و گردیدن است، در این ترجمه به پیروی از اشتباه قدما، «صبح شدن» و «صبحگاه» و نظایر آن ترجمه شده است، که اشتباهی فاحش است. سه نمونه از این مورد را که در سه آیهٔ پیاپی رخ داده است یاد می‌کنیم:

۱) **فتصبح صعیداً زَلَقاً** (کهف، ۴۰) چنین ترجمه شده است: «که چون صبح شود یکسره نابود و با خاک یکسان گردد» (ص ۲۹۷) که تعبیر «صبح شود» به‌کلی غلط و غیرلازم است و عبارت بدون آن درست است و کمبودی ندارد: که یکسره نابود و با خاک یکسان گردد.

۲) **او یصبح ماؤها غوراً** (کهف، ۴۱) چنین ترجمه شده است: «یا صبحگاهی جوی آبش به زمین فرو رود» (ص ۲۹۷) که «صبحگاهی» غلط و زاید و غیرلازم است.

۳) مثال سوم چون متضمن غلط دیگری هم هست، جامع‌تر مطرحش می‌کنیم. عبارت قرآنی **و احیط بثمره فاصبح یقلّب کفیّه علی ما انفق فیها** (کهف، ۴۲) چنین ترجمه شده است: «یا آنکه ثمره و میوه‌هایش همه نابودگردد تا صبحدمی از شدت حزن و اندوه بر آنچه در باغ خرج کردی دست بر دست زنی» (ص ۲۹۷). در این ترجمه چهار اشکال دیده می‌شود: الف) ترجمهٔ «و» به «یا» درست نیست. واو در اینجا واو عاطفهٔ عادی است. ب) ترجمهٔ «فاصبح» به «صبحدمی» درست نیست. ج) یقلب کفیّه یعنی دست بر دست می‌زند یا می‌مالید (یعنی به سوم‌شخص مربوط است، نه به دوم شخص). د) **علی ما انفق فیها** یعنی «بر آنچه در آن خرج کرده بود»، و ترجمهٔ آن به «خرج کردی» غلط است.

۷۸. عبارت قرآنی **و ما کنت متّخذ المضلّین عضداً** (کهف، ۵۱) چنین ترجمه شده است: «و هرگز گمراهان را به مددکاری نگرفتیم» (ص ۲۹۷). ترجمهٔ «المضلین» به «گمراهان» نادرست

است. ضال یعنی گمراه، اما مُضل یعنی گمراه کننده، «والمضلین» یعنی گمراه کنندگان.

۷۹. عبارت قرآنی **و راءَ المجرمون النار فظنّوا انّهم مواقعوها...** (کهف، ۵۳) چنین ترجمه شده است: «و آنگاه مردم بدکار آتش دوزخ را به چشم مشاهده کنند و پندارند که در آن خواهند افتاد» (ص ۲۹۸). ترجمهٔ «فظنوا» به «پندارند» درست نیست. در اغلب موارد که کلمهٔ ظن (و مشتقات آن) در قرآن مجید بکار رفته است، «یقین» معنی می‌دهد، و این قول را هم مفسران گفته‌اند و هم فرهنگ‌نویسان. چنانکه زمخشری در شرح «فظنّوا» نوشته است: «فایقنوا» (یقین کردند یا یقین کنند). و ابوالفتوح رازی آن را به «یقین دانند» شرح و ترجمه کرده است. میبدی: «بدانند». غالب مترجمان معاصر هم در اینجا درست عمل کرده‌اند. آیتی: «بدانند». خواجوی: «یقین نمایند». مجتبوی: «بی‌گمان بدانند».

۸۰. در قرآن کریم تقریباً همه جا و مطّرداً «قریه» برابر با شهر است. از جمله در آیهٔ ۷۷ سورهٔ کهف که می‌فرماید: **حتی اذا اتیا اهل قریة استطعما اهلها**.

مرحوم قمشه‌ای این عبارت قرآنی را چنین ترجمه کرده‌اند: «تا وارد بر قریه‌ای شدند و از اهل آن شهر طعام خواستند» (ص ۳۰۱). یعنی «قریه» را هم به «قریه» ترجمه کرده‌اند و هم در اشاره به آن کلمهٔ «شهر» را بکار برده‌اند. مؤید اینکه در این داستان (داستان موسی و خضر) مراد از قریه، شهر است، از آیهٔ ۸۲ سورهٔ کهف برمی‌آید که تصریحاً کلمهٔ «المدینة» در اشاره به همان قریه بکار رفته است.

۸۱. عبارت قرآنی **قال انفخوا حتی اذا جعله ناراً، قال آتونی اُفرغ علیه قِطرا** (کهف، ۹۶) چنین ترجمه شده است: «و سپس آتش افروخته تا آهن گداخته شود آنگاه مس گداخته بر (خلل و فرج) آن آهن و سنگ ریختند» (ص ۳۰۲). اجزاء این ترجمه هم با متن مقدس قرآنی مطابقه ندارد. این ترجمه را با متن، و با چهار ترجمه از ترجمه‌های معاصر مقابله کنید: الف) ترجمهٔ آیتی: «گفت: بدمید. تا آن آهن را بگداخت. و گفت: مس گداخته بیاورید تا بر آن ریزم». ب) ترجمهٔ خواجوی: «گفت: بدمید. تا آنکه آهن را [چون] آتش کرد. گفت: مرا روی گداخته آورید تا بر آن ریزم». ج) ترجمهٔ مجتبوی: «گفت: بدمید؛ تا آنگاه که آن را مانند آتشی بگداخت، گفت: مس گداخته برایم بیاورید تا بر آن فرو ریزم». د) ترجمهٔ راقم این سطور: «گفت: [در کوره‌های آتش] بدمید [و دمیدند] تا آنکه آن [آهن] را [گداخته و] آتش‌گونه ساخت. گفت: اینک برایم روی گداخته بیاورید تا بر آن ریزم».

۸۲. عبارت قرآنی **افحسب الذین کفروا ان یتخذوا عبادی من دونی اولیاء...** (کهف، ۱۰۲)

چنین ترجمه شده است: «آیاکافران پندارند که بندگان (باخلوص) من، غیر من کسی را دوست و یاور خود خواهندگرفت؟ زهی پندار باطل. بندگان من هرگز از من به‌غیر نپردازند...» (ص ۳۰۳). این ترجمه به‌کلی مغشوش و اشتباه است، و این‌گونه اشتباه حتی در خود این ترجمه هم کمتر نظیر دارد. به این شرح که در عبارت قرآنی، فاعل «الذین کفروا» یعنی کافران است و مفعول عبارت است از «عبادی». مرحوم قمشه‌ای «عبادی» (بندگان من) را فاعل تصورکرده است. این ترجمه را با متن قرآن و با چهار ترجمه از ترجمه‌های معاصر مقابله کنید تا موارد اشتباه آن روشن شود: الف) ترجمهٔ آیتی: «آیاکافران پندارند که به جای من بندگان مرا به خدایی گیرند؟» ب) ترجمهٔ خواجوی: «آیا کافران پندارند که ــ غیر من ــ بندگانم را معبودان می‌گیرند [کیفر نخواهند دید؟]». ج) ترجمهٔ مجتبوی: «آیا کسانی که کافر شدند پنداشته‌اند که بندگان مرا به جای من دوست و کارساز می‌گیرند؟» د) ترجمهٔ راقم این سطور: «آیا کافران پنداشته‌اند که بندگان مرا [به‌ناحق] به جای من به دوستی بگیرند».

۸۳. عبارت قرآنی **فأتت به قومها تحمله** (مریم، ۲۷) چنین ترجمه شده است: «آنگاه قوم مریم (که از این قضیه آگاه شدند) به جانب او آمدند که از این مکانش همراه برند». این ترجمه از مورد پیشین هم مغشوش‌تر و اشتباه‌آمیزتر است. فاعل در این عبارت که بالصراحه یاد نشده است مریم است. «فأتت به» از اتیان است که با «ب» تعدیه یافته است یعنی «او [= عیسی] را آورد». «قومها» مفعول است، یعنی «به نزد قومش»، «تحمله» یعنی در حالی که مریم آن نوزاد را همراه داشت، یا همراه می‌برد. الف) ترجمهٔ آیتی: «کودک را برداشت و نزد قوم خود آورد» ب) ترجمهٔ خواجوی: «پس مولودی را که بار برداشته بود، نزد قوم خویش آورد.» ج) ترجمهٔ مجتبوی: «پس او (کودک) را برداشته نزد کسان خود آورد.» د) ترجمهٔ راقم این سطور: «سپس او [عیسی] را برداشت و به نزد قومش آورد».

۸۴. عبارت قرآنی **فاجعل بیننا و بینک موعداً لانخلفه نحن و لا انت** (طه، ۵۸) چنین ترجمه شده است: «پس موعدی معین کرد که بی‌آنکه هیچ‌یک از ما خلف وعده کنیم» (ص ۳۱۴). پیداست که «معین کرد» غلط، و به جای آن «معین کن» درست است.

۸۵. عبارت قرآنی **ام اتخذوا آلهة من الارض هم ینشرون** (انبیا، ۲۱) چنین ترجمه شده است: «بلکه این مردم مشرک نادان، خدایانی از (سنگ و چوب و آهن) همین زمین برگرفته و آنها را جان‌آفرین پندارند» (ص ۳۲۲). مراد از **من الارض** یعنی زمینی که شامل معبودان ناحق انسانی هم نظیر عیسی (ع) و عزیر از یک سو، و امثال فرعون از سوی دیگر هم بشود، مراد فقط خاک

زمین نیست که اشاره به سنگ و چوب و آهن کرده‌اند، چه این ترجمه آیه را از اطلاقی که گفتیم بیرون می‌آورد و فقط شامل بتها می‌گرداند. البته بعضی از مفسران آیه را به همین نحو که شادروان قمشه‌ای ترجمه کرده‌اند، معنی کرده‌اند. ولی ایراد اصلی ما مربوط به کلمهٔ بعدی یعنی **ینشرون** است که از اِنشار (متعدی از نشر و نشور) است، یعنی برانگیختن و زنده‌کردن مردگان. لذا ترجمهٔ آن به «آنها را جان‌آفرین پندارند» بهیچوجه درست نیست. ترجمهٔ ساده و سرراست این کلمه چنین است: که ایشان [مردگان را] زنده می‌کنند (یا برمی‌انگیزند).

۸۶. عبارت قرآنی و معروف **و جعلنا من الماء کل شیءٍ حيٍ** (انبیا، ۳۰) چنین ترجمه شده است: «و از آب هر چیز را زنده گردانیدیم» (ص ۳۲۳). این ترجمه به‌کلی اشتباه است. شادروان قمشه‌ای تصورکرده‌اند که «جعل» در این عبارت، دومفعولی است، و مفعول اول آن «کل شیءٍ» است و مفعول دوم آن «حی». اگر چنین بود باید کلمهٔ «حيٍّ» به صورت «حيّاً» می‌آمد. حال آنکه «جعل» در این عبارت قرآنی، یک‌مفعولی است، و معنای آن پدید آوردن و آفریدن است، و مفعول آن «کل شیءٍ» است، و «حيٍ» صفت «شیءٍ» است و لذا اعرابش با آن همسان است. حاصل آنکه می‌فرماید: هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم. ترجمهٔ *کشف‌الأسرار* (نوبت اول): «و بیافریدیم از آب هر چیزی زنده» [یعنی هر چیزی زنده را]. ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «و پیدا کردیم [= پدید آوردیم] از آب هر چیز زنده را». ترجمهٔ آیتی: «و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم». ترجمهٔ خواجوی: «و هر چیز زنده را از آب پدید آوردیم». ترجمهٔ مجتبوی: «و هر چیز زنده‌ای را از آب پدیدکردیم». به‌نظر نمی‌رسد به توضیح یا شواهد بیشتر نیازی باشد.

۸۷. عبارت قرآنی **قل من یکلؤکم بالیل و النهار من الرحمن...** (انبیا، ۴۲) چنین ترجمه شده است: «(ای رسول ما به خلق) بگو کیست به جز آن خدای مهربان که شما را در شب و روز محافظت می‌کند» (ص ۳۲۴). این ترجمه به‌کلی نادرست است. «من‌الرحمن» یعنی در برابر خداوند، یا ساده‌تر از آن: از خداوند. می‌فرماید که کیست که شما را شب و روز از خدای رحمان [و عذاب یا امر یا ارادهٔ او] حفظ کند؟ ترجمهٔ نوبت اول *کشف‌الأسرار*: «بگوی آن کیست که شما را نگاه می‌دارد به شب و روز از رحمن و عذاب او». *تفسیر ابوالفتوح رازی*: «بگو ای محمد که کیست که شما را نگه می‌دارد به شب و روز از خدای تعالی، یعنی از عذاب خدای». ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «بگو که نگهبانی می‌کند شما را شب و روز از عقوبت خدا؟» ترجمهٔ آیتی: «بگو کیست آن که شما را شب و روز از قهر خدای رحمان حفظ می‌کند؟» ترجمهٔ خواجوی: «بگو چه کسی از عذاب خداوند رحمان شب و روز نگاهتان می‌دارد؟» ترجمهٔ مجتبوی: «بگو کیست که

شما را شب و روز از [عذاب] خدای رحمان نگاه می‌دارد؟» علاوه بر این شواهد و شواهد بسیار دیگر که به رعایت اختصار آنها را نقل نمی‌کنیم، مؤید صحت ترجمهٔ مورد نظر ما و اشتباه ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، آیهٔ بعدی است که می‌فرماید: **ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا؟** که خود ایشان آن را چنین ترجمه کرده‌اند: «آیا برای این مشرکان غیر ما خدایانی هست که بتوانند عذاب ما را از اینان منع کنند؟»

۸۸. عبارت قرآنی **ثم نخرجکم طفلاً ثم لتبغوا اشدکم** (حج، ۵) چنین ترجمه شده است: «تا به وقتی معین طفلی (چون گوهر) از (صدف) رحم بیرون آریم تا زیست‌کرده و به حد بلوغ و کمال برسد» (ص ۳۳۱). ضمائر و افعال این عبارت نادرست ترجمه شده است. **ثم نخرجکم طفلاً** یعنی سپس شما را که کودکی شده‌اید [از رحم مادران] بیرون می‌آوریم. **ثم لتبلغوا اشدکم** یعنی تا سپس به کمال بلوغ [و رشد] تان برسید. همین. احتیاج به نقل شواهد هم ندارد.

۸۹. یکی از آیات دشوار قرآن کریم که لغزشگاه اغلب مترجمان است، آیهٔ ۱۵ سورهٔ حج است که می‌فرماید: **من کان یظن ان لن ینصره الله فی‌الدنیا و الآخرة، فلیمدد بسب الی السماء ثم لیقطع فلینظر هل یذهبن کیده ما یغیظ** (ص ۳۳۳). مفهوم ساده و سرراست این آیه این است که هر کسی چنین می‌پندارد که خداوند پیامبرش را در دنیا و آخرت یاری نخواهد داد، برود و ریسمانی از سقف [خانه‌اش] بیاویزد و سپس نَفَس خود را بِبُرد [و خود را خفه سازد ــ یعنی خودش را دار بزند] تا بنگرد که این تدبیرش مایهٔ خشمش را از بین می‌برد. در اینجا مراد به دست دادن ترجمهٔ دقیق از این آیه نیست. بلکه بیان این نکتهٔ مهم است که به قول امام فخر رازی، زمخشری، ابن قتیبه، طبری، میبدی، ابوالفتوح رازی، طبرسی، بیضاوی، جلالین، نسفی و واعظ کاشفی مراد از «السماء»، آسمانه یا سقف خانه است، نه آسمان. لذا ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای از این موضع آیه به «پس طنابی به سقف آسمان درآویز» درست نیست. و سقف آسمان بهیچوجه معنای محصّلی نمی‌دهد. از آن گذشته «فلیمدد» یعنی «بیاویزد»، نه اینکه «بیاویز» گفتنی است که استاد آیتی هم در طبع اول ترجمهٔ خود، این کلمه و نیز بعضی عبارات این آیه را نادرست ترجمه کرده بودند و آورده بودند: «کسی که می‌پندارد که خدا در دنیا و آخرت یاریش نخواهد کرد، خویشتن را با ریسمانی از آسمان بیاویزد، سپس آنرا ببرد و بنگرد که آیا این حیله خشمش را از میان خواهد برد؟» و بنده یادداشتی انتقادی در این باره به ایشان تقدیم کردم و در آن توضیحاتی مشروح دادم، و ایشان پذیرفتند و در طبع سوم ترجمهٔ خود را به این شکل تغییر دادند و اصلاح کردند: «کسی که می‌پندارد که خدا در دنیا و آخرت یاریش نخواهد کرد، خویشتن را با ریسمانی از

سقف بیاویزد، تا خود را خفه سازد، و بنگرد که آیا این حیله خشمش را از میان خواهد برد».

۹۰. کلمهٔ «صابئین» سه بار در قرآن مجید بکار رفته است: بقره، ۶۲؛ مائده، ۶۹؛ و حج، ۱۷. مرحوم قمشه‌ای در بار اول آن را به «ستاره‌پرست» و در بارهای بعدی به «ستاره‌پرستان» ترجمه کرده‌اند که نادرست است. صابئین به دو فرقهٔ مختلف اطلاق می‌گردد. نخست ماندائیها که یک فرقهٔ یهودی ـ مسیحی و ساکن بین‌النهرین و معروف به مغتسله‌اند که از اهل کتاب هستند و گویند که یحیی معمدان را پیامبر خود می‌دانسته‌اند. دیگر صابئین حران که گویا مشرک و احتمالاً ستاره‌پرست بوده‌اند. ولی همهٔ محققان گفته‌اند که صابئین مورد نظر قرآن که در ردیف اهل کتاب یاد شده است، گروه نخست هستند، لذا ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای نادرست است و باید آنان را فقط صابئین، می‌نوشت (برای تفصیل ← *دایرةالمعارف اسلام*، به انگلیسی، همچنین *دایرةالمعارف ادیان*، ویراستهٔ م. الیاده (به انگلیسی، ذیل ماندائیها).

۹۱. عبارت قرآنی **ان لاتشرک بی‌شیئاً** (حج، ۲۶) چنین ترجمه شده است: «تا با من هیچ‌کس را شریک و انباز نگیرد» (ص ۳۲۴) که نادرست است زیرا صیغهٔ فعل «لاتشرک» خطاب است، نه غیاب و ترجمهٔ آن از این قرار است: «که هیچ‌کس را شریک من مساز» یا هیچ چیز را شریک من مگردان. و نظایر آن.

۹۲. عبارت قرآنی **و لکلّ امة جعلنا منسکاً لیذکروا اسم الله علی ما رزقهم من بهیمة الانعام...** (حج، ۳۴) چنین ترجمه شده است: «و ما برای هر امتی شریعت و معبدی مقرر فرمودیم تا به ذکر نام خدا (و شکر نعمت حق پردازند که آنها را از حیوانات بهایم (یعنی گاو و گوسفند و شتر...) روزی داد...» (ص ۳۳۵). این ترجمه غلط اندر غلط است. اولاً «منسک» یعنی قربانی، نه شریعت و معبد. ثانیاً ذکر اسم الهی بر بهیمةالانعامی که خداوند به انسانها روزی‌کرده است، یعنی کشتن یا ذبح یا قربانی‌کردن آنها. پس ذکر به معنای خاص است، نه به ذکر نام خدا پرداختن، چنانکه در مطلق دعا و نیایش هست. به جای توضیح بیشتر، ترجمهٔ این عبارت قرآنی را از منابع معتبر نقل می‌کنم. تفسیر *کشف‌الأسرار*: «و هر گروهی را قربانی‌ای دادیم و جای قربان ساختیم، تا یاد کنند نام خدای بر آنچه روزی داد الله‌تعالی ایشان را از این چهارپایان بسته‌زبانان [به نزدیک (= به هنگام) کشتن]» (نیز ← *تفسیر ابوالفتوح رازی* که به همین شیوه که گفتیم ترجمه و تفسیرکرده است). ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «و هر امتی را معین ساخته‌ایم طریق قربانی تا یاد کنند نام خدا بر آنچه داده است ایشان را از چهارپایان مواشی...». ترجمهٔ آیتی: «برای هر امتی رسم قربانی‌کردن نهادیم تا بدان سبب که خدا از چارپایان روزیشان داده است، نام او را

بر زبان رانند» (چنانکه ملاحظه می‌شود بخش اخیر ترجمهٔ آیتی هم اشکال دارد). ترجمهٔ خواجوی: «هر قومی را خون ریختنی قرار دادیم تا نام خداوند را بر آن چارپایان بی‌زبان که روزیشان داده است، بخوانند». ترجمهٔ مجتبوی: «و برای هر امتی آیین عبادتی [در قربانی‌کردن] قرار دادیم تا نام خدای را بر [ذبح] آنچه از چهارپایان زبان‌بسته روزیشان‌کرده است، یاد کنند». ترجمهٔ راقم این سطور: «و برای هر امتی قربانی‌ای معین داشته‌ایم، تا نام خدا را [به هنگام ذبح] بر چارپایان زبان‌بسته‌ای که روزیشان‌کرده‌ایم، ببرند». مؤید صحت این ترجمه، این است که در دو آیهٔ بعدتر از «بُدن» [شتران خاص قربانی که درشت‌اندام هستند] یاد می‌فرماید و تعبیر **فاذکروا اسم‌الله علیها صواف** را به‌کار می‌برد (حج، ۳۶) که خود مرحوم قمشه‌ای آن را چنین ترجمه‌کرده است: «پس هنگام ذبح آن تا بر پا ایستاده نام خدا را یاد کنید» (ص ۳۳۵).

۹۳. عبارت قرآنی **و هوالذی احیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم...** (حج، ۶۶) چنین ترجمه شده است: «اوست خدایی که شما را اول بار زنده‌کرد و دیگربار بمیراند» (ص ۳۳۹). پیداست که در این ترجمه، ترجمهٔ **ثم یحییکم** (یعنی سپس دوباره شما را زنده می‌کند) از قلم افتاده است.

۹۴. عبارت قرآنی **نُسقیکم مما فی بطونها** (مؤمنون، ۲۱) چنین ترجمه شده است «از شیر خود به شما بیاشامانند» (ص ۳۴۲). «نسقیکم» (از اسقاء) یعنی به شما می‌آشامانیم، یا می‌نوشانیم.

۹۵. آیهٔ **بل قلوبهم فی غمرة من هذا و لهم اعمال من دون ذلک هم لها عاملون** (مؤمنون، ۶۳) چنین ترجمه شده است: «بلکه دلهای کافران از این (کتاب لوح محفوظ حق) در جهل و غفلت است، و اعمالی که این کافران عامل آنند غیر اعمال آن اهل ایمان است» (ص ۳۴۵). ترجمهٔ قسمت اخیر این آیه درست نیست. ترجمهٔ این بخش به‌سادگی چنین است: «و اعمالی جز این(ها) دارند که انجام‌دهندهٔ آنند».

۹۶. آیهٔ **قال اخسئوا فیها و لا تکلّمونِ** (مؤمنون، ۱۰۸) چنین ترجمه شده است: «ای سگان به دوزخ شوید و با من لب از سخن فرو بندید» (ص ۳۴۸). در این ترجمه کلمهٔ «ای سگان» به‌کلی زائد و غیرلازم است. بد و بیراه گفتن به‌کافران و دوزخیان و نیز حتی یهودیان و «اعراب» در ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی از قرآن مجید، چندین مورد سابقه و نمونه دارد (← نقد ترجمهٔ ایشان در کتاب حاضر)، اما در ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای با آن روحیهٔ پاک عرفانی، بسیار نادر است، و تا اینجا، به موردی جز این برنخورده‌ام.

۹۷. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **الزانی لاینکح الّا زانیة او مشرکة، و الزانیة لاینکحها الّا زانٍ او**

مشرک (نور، ۳) چنین ترجمه شده است: «مرد زناکار جز با زن زناکار و مشرک نکاح نمی‌کند و زن زانیه را هم جز مرد زانی و مشرک به نکاح نخواهد گرفت» (ص ۳۴۹). در اینجا خواننده حیران می‌شود که آیا در اینجا سخن از یک حکم الهی است، یا یک واقعیت عرفی؟ این اشتباه و شبهه‌افکنی از آنجا پدید آمده است که مرحوم قمشه‌ای به یک پدیدهٔ زبانی ـ ادبی که در قرآن مجید چندین و چند نمونه دارد، توجه نکرده است، و آن این است که در عرف قرآن، گاه نهی، به زبان نفی بیان می‌شود، و در ترجمه بهتر است نفی را به نهی ترجمه کنیم تا معنی مستقیم و بدون ابهام و ایهام و اشتباه‌افکنی شود. ترجمهٔ سرراست عبارت فوق چنین است: «مرد زناکار جز با زن زناکار و مشرک نکاح نکند، و زن زانیه را هم جز مرد زانی و مشرک به نکاح نگیرد».

۹۸. عبارت قرآنی **ان‌الذین یحبّون اَنْ تَشْیعَ الفاحشة فی‌الذین آمنوا لهم عذاب الیم فی‌الدنیا و الآخرة** (نور، ۱۹) چنین ترجمه شده است: «آنان که (چون عبدالله اُبَیّ سلول و منافقان دیگر) دوست می‌دارند که در میان اهل ایمان کار منکری را اشاعه و شهرت دهند، آنها را در دنیا و آخرت عذاب دردناک خواهد بود». سخن بر سر ترجمهٔ **اَنْ تَشیع الفاحشة** است که به‌نادرستی به صورت «کار منکری را اشاعه و شهرت دهند» درآمده است. مرحوم قمشه‌ای «تَشیع» را که فعل لازم و از مصدر «شیوع» است (یعنی شایع شود، یا شهرت یابد)، «تُشیع» که فعل متعدی و از مصدر «اشاعه» است، انگاشته‌اند و لذا غلط ترجمه کرده‌اند. ترجمهٔ *کشف‌الأسرار*: «ایشان که می‌دوست دارند [= دوست می‌دارند] که آشکار گردد و پدید آید در میان گرویدگان زشت‌نامی و زشت‌کاری...». *تفسیر ابوالفتوح رازی*: «آنان که خواهند و دوست دارند که زشتی و مُنکر در میان مؤمنان آشکار شود ــ یعنی عبدالله ابی‌سلول و اصحابش از منافقان...». ترجمهٔ ولی‌الله دهلوی: «هرآئینه آنان که دوست می‌دارند آنکه فاش شود تهمت بدکاری در [حق] مسلمانان...». ترجمهٔ آیتی: «برای کسانی که دوست دارند دربارهٔ مؤمنان تهمت زنا شایع شود، در دنیا و آخرت عذابی دردآور مهیاست». ترجمهٔ خواجوی: «کسانی که اشاعهٔ کار زشت را دربارهٔ مؤمنان دوست دارند، در دنیا و آخرت عذابی دردناک دارند». چنان‌که ملاحظه می‌شود ترجمهٔ آقای خواجوی هم تا حدودی ــ نه به اندازهٔ ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای ــ ایراد دارد. ترجمهٔ مجتبوی: «همانا کسانی که دوست می‌دارند که زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده‌اند فاش و آشکار شود...». ترجمهٔ راقم این سطور: «کسانی که خوش دارند که بدنامی در حق مؤمنان شایع گردد، در دنیا و آخرت عذابی دردناک دارند».

۹۹. عبارت قرآنی **و ینزل من السماء من جبال فیها من برد** (نور، ۴۳) چنین ترجمه شده

است: «و نیز از جبال آسمان تگرگ فرو بارد» (ص ۳۵۴). قائل شدن جبال برای آسمان فقط اشتباه مرحوم قمشه‌ای نیست، از مفسران قدیم از جمله میبدی و زمخشری و ابوالفتوح رازی نیز در یک قولشان در شرح و بیان این آیه و این تعبیر دشوار، ناچار قائل به این شده‌اند که در آسمان جبال (کوههایی) هست. سیدمرتضی علم‌الهدی یک مجلس کامل از *امالی* معروف خود را (۳۰۳/۱ به بعد) به شرح کامل این آیه و حل مشکلات لفظی و معنایی آن اختصاص داده است و بر آن است که معنای آن چنین است: «و ینزل من السحاب الذی یشبه الجبال فی تراکمه برداً» (و از ابری که در تراکمش شبیه به کوههاست، تگرگی نازل می‌کند). از مترجمان معاصر، آیتی و خواجوی نیز همین اشتباه شبیه به قمشه‌ای را مرتکب شده‌اند. و فقط ترجمهٔ آقای مجتبوی تا حدودی بی‌اشکال است: «و از آسمان از کوههایی که در آن است ـ انبوه ابرهای منجمدشده ـ تگرگ می‌فرستد».

۱۰۰. عبارات ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، نسبت به متن اصلی قرآن، هیچ‌وقت کمبود یا کاهش ندارد، یعنی ترجمه به خاطر تفسیرآمیز بودنش، همواره اضافه و اطناب دارد، نه اختصار و ایجاز، یا «مطابقه» که کمال مطلوب است (اما در این ترجمه نایاب است). اما در مورد معدودی در ترجمهٔ ایشان ایجاز و اختصار ناخواسته و نامطلوبی دیده میشود از جمله در ترجمهٔ عبارت قرآنی **ان تأکلوا من بیوتکم او بیوت آبائکم او بیوت امّهاتکم، او بیوت اخوانکم، او بیوت اخواتکم او بیوت اعمامکم، او بیوت عمّاتکم، او بیوت اخوالکم، او بیوت خالاتکم...** (نور، ۶۱) که کلمهٔ «بیوت» ۹ مرتبه تکرار شده است، مرحوم قمشه‌ای فقط یک بار، یعنی بار اول آن را ترجمه‌کرده‌اند و بقیه را به اصطلاح حذف به قرینه‌کرده‌اند؛ به این صورت: «که از خانه‌های خود و پدران خود و مادرانتان و برادران و خواهران و عمو و عمه و خالو و خالهٔ خویش غذا تناول کنید...». حال آنکه در ترجمهٔ متن مقدس قرآن برای حفظ و نمایاندن سبک و اصالت متن مقدس، می‌باید ترجمهٔ کلمهٔ «بیوت» یعنی «خانه‌ها» تکرار شود، و این کاری است که جمیع مترجمان قدیم و جدید وظیفه‌شناسانه انجام داده‌اند؛ از جمله آیتی، خواجوی و مجتبوی و راقم این سطور.

۱۰۱. عبارت قرآنی **ربّنا هب لنا من ازواجنا و ذرّیاتنا قُرّة اعینٍ** (فرقان، ۷۱) چنین ترجمه شده است: «پروردگارا ما را از جفتمان فرزندانی مرحمت فرما که (خلف صالح و) مایهٔ چشم‌روشنی ما باشد» (ص ۳۶۵) و توجه نشده است که «ذریاتنا» عطف به «ازواجنا» است. یعنی به ما از همسران ما و از فرزندان ما، مایهٔ چشم‌روشنی عطا فرما. ترجمهٔ آیتی: «ای پروردگار

ما، از همسران و فرزندانمان دلهای ما را شاد دار». ترجمهٔ خواجوی: «پروردگارا، بعضی از همسران و فرزندانمان را مایهٔ روشنایی چشم ما قرار بده». ترجمهٔ مجتبوی: «پروردگارا، از همسرانمان و فرزندانمان ما را روشنی چشمها ببخش». ترجمهٔ راقم این سطور: «پروردگارا، به ما از همسرانمان و زاد و رودمان مایهٔ روشنی چشم ببخش».

۱۰۲. **بیضا** که صفت «ید» است [= ید بیضا] و در داستان موسی (ع) کراراً در قرآن مجید به کار رفته است، در این ترجمه در هر جا، یک‌طور و متفاوت با جای دیگر ترجمه شده است. از این قرار: ۱) در اعراف، ۱۰۸ = آفتابی تابان. ۲) در طه، ۲۲ = خورشید رخشان. ۳) شعراء، ۳۳ = خورشیدی تابان. ۴) نمل، ۱۲ = سپید و روشن (چون ماه تابان). ۵) قصص، ۳۲ = سفید و روشن چون ماه تابان. در حالی که این کلمه از بیاض است که از آن ابیض هم به معنای سپید / سفید مشتق شده است، همان سپید یا «سپید و روشن» کافی و درست است؛ دیگر خورشید و ماه لازم ندارد.

۱۰۳. آیهٔ **یأتوک بکل سحّار علیم** (شعراء، ۳۷) چنین ترجمه شده است: «تا ساحران ماهر زبردست بر دفع او همه نزدت حاضر شوند» (ص ۳۶۷). این ترجمه اشتباه است. مرحوم قمشه‌ای عنایت نکرده است که «اتیان» [/ یأتوک] که به معنای آمدن است، چون با «بـ» همراه شود متعدی و به معنای آوردن می‌شود. یعنی تا هر جادوگر دانا یا ماهری را به نزدت حاضر آورند. *کشف‌الأسرار*: «تا به تو آرند هر جادویی دانا که هست». *تفسیر ابوالفتوح رازی*: «به تو آرند هر جادوی دانا را». ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «تا بیارند پیش تو هر جادوگر دانا را». ترجمهٔ آیتی: «تا هر جادوگر دانایی را که هست نزد تو بیاورند». ترجمهٔ خواجوی: «پس جادوگران را... جمع آورد». ترجمهٔ مجتبوی: «تا هر جادوگر دانایی را نزد تو آورند».

۱۰۴. آیهٔ **فاتقوالله و اطیعونِ** که بارها در سورهٔ شعرا ترجیع‌وار تکرار می‌شود (شعراء، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۷۹) به‌کلی غلط ترجمه شده است. معنای **فاتقوا الله** که آشکار است: از خدا پروا کنید. و **اطیعونِ** که برابر است با «اطیعونی» یعنی از من پیروی کنید. مرحوم قمشه‌ای این چهار آیه را جز در یک مورد که اشاره خواهد شد، اشتباه ترجمه کرده است، که همه را نقل می‌کنیم: ۱) پند بی‌غرض مرا بشنوید و از خدا بترسید و راه طاعت وی پیش گیرید. ۲) (پند من بشنوید) و از خدا بترسید و راه اطاعت وی پیش گیرید. ۳) توضیحاً بگوییم که در مورد سوم یعنی ترجمهٔ آیهٔ ۱۵۰ سورهٔ شعراء اشتباه ترجمه‌ای و نیز تدوینی و چاپی پیش آمده است. به این شرح که در برابر همان آیهٔ ترجیع‌وار، مرحوم قمشه‌ای دو جمله با شماره‌های ۱۴۹ و ۱۵۰

آورده است که اولی غلط و دومی درست است؛ ازین قرار: «... پس پند من بشنوید و از خدا بترسید و راه طاعت پیش گیرید؛ خداترس باشید و مرا که رسول اویم، اطاعت کنید». ۴) از خدا بترسید و راه طاعت وی پیش گیرید. ۵) از خدا بترسید و راه طاعت وی پیش گیرید.

۱۰۵. عبارت قرآنی **اوفوا الکیل** (شعراء، ۱۸۱) چنین ترجمه شده است: «سنگ تمام بدهید» (ص ۳۷۳). وزن در مورد اشیاء یا اجناس سنجیدنی و موزون است. اما کیل در مورد اجناس پیمودنی و مکیل است. سنگ تمام دادن، مربوط به وزن است، نه پیمانه. ترجمهٔ درست این عبارت از این قرار است: پیمانه را تمام دهید.

۱۰۶. برای تنوع و تغییر ذایقه، یک مورد دیگر از ترجمهٔ خوب همراه با توضیح ارزشمند مرحوم قمشه‌ای نقل می‌گردد. آیهٔ **و تقلبک فی‌الساجدین** (شعراء، ۲۱۹) که به گفتهٔ مفسرین اشاره به موحد بودن نیاکان حضرت رسول(ص) دارد، چنین ترجمه و توضیح داده شده است: «و به انتقال تو در اهل سجود (و به دوران تحوّلت از اصلاب شامخه به ارحام مطهره) به همه آگاهست» (ص ۳۷۵).

۱۰۷. عبارت قرآنی **و جعلناهم ائمة یدعون الی‌النار** (قصص، ۴۱) چنین ترجمه شده است: و ما آن قوم (ظالم) را پیشوایان ضلالت و دعوت به دوزخ قرار دادیم» (ص ۳۸۹). در ترجمهٔ این آیه اشکال باریک و ظریفی دیده می‌شود. گو اینکه بسیاری از مترجمان قدیم و جدید هم به همین نحو ترجمه‌کرده‌اند. اگر خداوند آنان را پیشوایان دعوتگر به آتش جهنم، آفریده یا قرار داده باشد، در این صورت شبههٔ جبر به شدیدترین وجهی مطرح می‌گردد. در پاسخ به این مسأله و حل مشکل معنایی این آیه ــ که کانون آن کلمهٔ جعل [/ جعلناهم] است، مفسران برای جعل معنای دیگری قائلند. شیخ طوسی آن را به معنای «حکم» می‌داند، چنانکه در آیهٔ **و ما جعل‌الله من بحیرة و لاسائبة** (مائده، ۱۰۶) و **وجعلوا لله شرکاء الجن** (انعام، ۱۰۰) نیز همین معنی را دارد (*تبیان*). زمخشری آن را به معنای «خواندن» (تقریباً به معنی «نامیدن») معنی کرده است. یعنی ما ایشان را پیشوایان دعوتگر به سوی آتش دوزخ خواندیم یا می‌خوانیم، و مثال می‌زند که در عرف می‌گویند: **جعله بخیلاً و فاسقاً** یعنی او را بخیل و فاسق خواند. و جعل را در این آیه هم به همین معنی می‌داند: **وجعلوا الملائکة الذین هم عبادالرحمن اناثاً** (زخرف، ۱۹) (*کشّاف*). و ابوالفتوح هم آیه را به همین وجه توضیح داده است و دربارهٔ آیهٔ اخیر می‌نویسد: «معنی آن است که نام نهادند و حکم کردند».

حاصل آنکه ترجمهٔ این عبارت قرآنی از این قرار است: «و آنان را پیشوایانی خواندیم که به

سوی آتش دوزخ دعوت می‌کنند».

۱۰۸. عبارت قرآنی **سبحان‌الله و تعالی عما یشرکون** (قصص، ۶۸) چنین ترجمه شده است: «و ذات پاک الهی منزه و برتر از آن است که به او شرک آورند» (ص ۳۹۲). اشکال این ترجمه این است که به شهادت قرآن مجید بسیاری از مشرکان به خداوند شرک می‌آورند. باید این‌گونه ترجمه شود که خداوند منزه و برتر است از شرکی که می‌ورزند. ترجمه‌های خوب معاصر این اشکال را ندارد. ترجمهٔ آیتی: «منزه است خدا و از هرچه برایش شریک می‌سازند برتر است». ترجمهٔ خواجوی: «و خداوند از آنچه با او شریک می‌سازند منزه و برتر است». ترجمهٔ مجتبوی: «پاک و منزه است خدای، و از آنچه انباز می‌گیرند برتر است».

۱۰۹. عبارت قرآنی **فخسفنا به و بداره الارض فماکان له من فئَة ینصرونه من دون‌اللّه...** (قصص، ۸۱) چنین ترجمه شده است: «پس (از اندک زمانی) ما هم او را با خانه (و گنج و دارایی)اش به زمین فرو بردیم و هیچ حزب و جمعیتی جز خدا نتوانست او را یاری کند» (ص ۳۹۴). این عبارت به گوشه‌ای از داستان و سرانجام شوم قارون اشاره دارد. «جز خدا نتوانست او را یاری کند» چنین معنی می‌دهد که خداوند طرفدار قارون بود و او را یاری داد. **من دون‌الله** را نود درصد مترجمان قدیم وجدید درست ترجمه نمی‌کنند. **من دون‌الله** یعنی «در برابر خدا». همین.

۱۱۰. عبارت قرآنی **و ان تکذبوا فقد کذّب اممٌ من قبلکم** (عنکبوت، ۱۸) چنین ترجمه شده است: «ای رسول ما اگر امت ترا تکذیب‌کردند... پیش از شما هم بسیاری از امم (پیمبران خود را) تکذیب کردند» (ص ۳۹۷). جملهٔ اول این ترجمه به‌کلی نادرست است. «تکذبوا» فعل مضارع، جمع حاضر مذکر است از مصدر تکذیب و خطاب آن نه با پیامبر(ص)، بلکه با مشرکان مکه و منکران حضرت رسول(ص) است. می‌فرماید: اگر [شما ای مشرکان، پیامبر را] تکذیب کنید، بدانید که امتهای پیش از شما هم پیامبرانشان را تکذیب‌کردند.

کشف‌الأسرار: «و اگر دروغزن گیرید، دروغ‌زن گرفت گروهانی پیش از شما». *تفسیر ابوالفتوح رازی*: گفتنی است که این تفسیر گران‌قدر در اینجا اشتباهی مشابه با اشتباه مرحوم قمشه‌ای مرتکب شده است. تفسیر قرآن مجید معروف به *تفسیر کمبریج*: «بگو ای محمد مردمان خویش را، که ای مکیان، اگر شما مرا دروغزن می‌دارید بدانچه شما را خبرکردم از قصهٔ نوح و ابراهیم... پس دروغ‌زن‌کردند امتانی که پیش از شما بودند، پیامبران خویش را». *تفسیر نسفی*: «و اگر دروغ‌گوی داریت [/دارید] مصطفی را ای مکّیان، پس دروغ‌گوی داشتند پیامبران خویش را

پیشینیان». ترجمهٔ شاه ولی‌الله دهلوی: «و اگر دروغ می‌شمرید، پس هرآئینه دروغ شمرده بودند امتهای پیش از شما». *تفسیر سورآبادی* [= ترجمه‌ها و قصه‌های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری]: «و اگر شما به‌دروغ دارید، به‌درستی که به‌دروغ داشتند گروهی از پیش شما».



سخن بس دراز شد. امیدوارم خوانندگان گرامی، دامنگستر شدن این نقد و بررسی را بی‌حاصل و از مقولهٔ اطناب مملّ نیابند. نقد و نظر حاضر، شامل دوسوم کل ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای از قرآن مجید است، یعنی بیست جزء، یا به عبارت دیگر ۳۹۷ صفحه [از ۶۰۴ صفحه]. اشکالات این ترجمه حتی در همین بیست جزء، بسی بیش از اینهاست، چراکه بنده غالباً فقط ترجمه را می‌خواندم و گاه به عیب و ایراد درونی ترجمه برمی‌خوردم، یعنی تقریباً نقد ده جزء اول این‌گونه فراهم شده است، اما نقد ده جزء بعدی با مقابله و تطبیق دادن ترجمه با متن مقدس قرآن حاصل شده است. آنچه در اینجا عرضه شده، ۱۱۰ نکتهٔ انتقادی است که در ۲۰ جزء اول ترجمه یافت شده است و چون دستنویسم به ۱۲۳ صفحه بالغ شد، اندیشناک شدم که مبادا خوانندگان بی‌حوصله شوند. البته شاید مسئولیت‌شناسی و وظیفهٔ دینی ـ علمی ایجاب می‌کرد که ۱۰ جزء بعدی را هم به زیر ذره‌بین انتقاد بیاورم. اگر ان‌شاءالله، اهل نظر و قرآن‌پژوهان، این انتقاد مؤدبانه و صرفاً تحقیقی را مفید یافتند و تلقی به قبول کردند، چه‌بسا در فرصت بعدی، نقد و نظری راجع به ۱۰ جزء بعدی هم بنویسیم. واقعاً در حال حاضر و در جنب کثرت مشغلهٔ قلمی، از جمله اشتغال به ترجمهٔ قرآن مجید، همراه با توضیحات، که تا جزء بیستم پیش رفته‌ام، و تصحیح *شرح عرفانی غزلهای حافظ* (متنی از قرن یازدهم هجری که بالغ بر ۴ مجلد خواهد شد) و تکمیل مقالات و فصول کتاب *قرآن‌پژوهی*، یعنی کتاب حاضر، که این نقد هم در آنجا به طبع می‌رسد، و در دست داشتن چندین اثر یا کار دیگر، بیش از این در توانم نبود. به قول سرپوشیدهٔ معروف: اتّسع الخرق علی‌الراقع، حق این است که نقد و بررسی جامع و بایسته و شایستهٔ ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، کار دستجمعی گروهی از محققان است، نه یک تن واحد، آن هم ابومشغله. خدا نکند خواننده‌ای گمان برد که این نقد را از سر رقابت یا منافسه یا شهرت‌طلبی نوشته‌ام. شهرت‌طلبی مشروع، راههای آسانتر و بی‌مسئولیت‌تری هم دارد. این نقد یک نقد حرفه‌ای است به قلم کسی که هم نقدنویسی شغل شاغل اوست، و شاید در ۲۵ سال اخیر، بیش از ۲۵۰ نقد و معرفی کتاب نوشته باشد، که در عین حال مترجم حرفه‌ای (با ترجمهٔ بیش از ۱۵ اثر) و نیز مترجم قرآن مجید و قرآن‌پژوه هم هست، و عیارکار او را با همین کتاب که مجموعهٔ

هفتاد بحث و تحقیق قرآنی است، می‌توان سنجید. آری، چنان‌که در آغاز این نقد نوشتم، نویسندهٔ این نقد نه جوان است و نه جویای نام، و نه دوست دارد که نام بزرگان دین و دانش را جز به‌نیکی و احترام و ادب ببرد. قبول عام و استقبال تامی که چند نسل از خوانندگان، در طی مدت پنجاه سال به ترجمهٔ شادروان مهدی الهی قمشه‌ای، اعلی‌الله مقامه، نشان داده‌اند، هر قرآن‌پژوهی را به اعجاب و احترام برمی‌انگیزد. آرزوی راقم این سطور به عنوان یک مسلمانِ ایرانی عاشق قرآن و شیفتهٔ ترجمهٔ قرآن، این است که لُجنه‌ای از قرآن‌پژوهان و محققان، زیر نظر فرزند دانشور آن بزرگمرد، یعنی دوست عزیزم، جناب آقای دکتر حسین الهی قمشه‌ای، یا به هر حال با نظارت ایشان، برای ویرایش و تهذیب و تنقیح این ترجمه، به پایمردی یکی از نهادهای علمی این کشور، یا بنیادهای خیریهٔ فرهنگی (از جمله فی‌المثل سازمان اوقاف، یا سازمان تبلیغات اسلامی) تشکیل شود و این ترجمه را از هر نظر اصلاح کنند. گمان می‌کنم بنده به سهم خود، با تهیه و تدوین این نقد و بررسی، دینم را اداکرده باشم. مع‌الوصف آمادهٔ شرکت در آن‌کار گروهی هستم.

و از حضرت حق، جل و علا، مسألت دارم که توفیق این خدمت بزرگ دینی و علمی را به یکی از نهادهای صاحب صلاحیت، مرحمت فرماید. و این خدمت ناچیز را نیز از این بندهٔ شرمندهٔ خود به قبول حسن، بپذیرد و ذخیرهٔ «یوم لاینفع مال و لابنون» بگرداند. بمنّه و کرمه.

تهران، نوروز ۱۳۷۳

ترجمهٔ جدید قرآن به انگلیسی

پیش از ترجمهٔ حاضر، بیش از ۲۹۵ ترجمهٔ کامل و ۱۳۱ ترجمهٔ ناقص یا برگزیده از قرآن مجید به زبان انگلیسی، تا سال ۱۹۸۰، به عمل آمده بوده است. منبع نقل این اطلاعات و آمارهای دیگر در مقالهٔ آقای اسعدی است[1]. نخستین ترجمهٔ انگلیسی غیرکامل از قرآن در سال ۱۵۱۵ میلادی منتشر شد. نخستین ترجمهٔ کامل انگلیسی قرآن مجید توسط الکساندر راس اسکاتلندی انجام گرفت. این ترجمه ــ که از روی ترجمهٔ فرانسوی به عمل آمده بود ــ در سال ۱۶۴۹ انتشار یافت. در مقالهٔ «قرآن» *دایرةالمعارف اسلام* نیز همین تاریخ یاد شده است. ولی آربری، که اسلام‌شناس و قرآن‌شناس و صاحب یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن مجید به انگلیسی است، تاریخ انتشار این ترجمهٔ کامل را ۱۶۵۷ یادکرده است. معروفترین و معتبرترین ترجمه‌های انگلیسی قرآن مجید عبارتند از: ۱) ترجمهٔ جورج سیل (نخستین طبع ۱۷۳۴ م). این ترجمه تا سال ۱۹۸۰ میلادی ۱۰۵ بار چاپ شده است. ۲) ترجمهٔ رادول (نخستین طبع ۱۸۶۱ م). این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۳۲ بار تجدید چاپ گردیده است. ۳) ترجمهٔ پالمر (نخستین طبع ۱۸۸۰ م). این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۱۵ بار تجدید طبع یافته است. ۴) ترجمهٔ پیکتال (نخستین طبع ۱۹۳۰ م). این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۲۴ بار به چاپ رسیده است[2]. ۵) ترجمهٔ ن.ج. داوود (نخستین طبع ۱۹۵۶) و بعدها کراراً توسط انتشارات پنگوئن به طبع رسیده است. ۶) ترجمهٔ آرتور آربری (نخستین طبع ۱۹۵۵ م) که از آن پس بارها در اروپا و ایران تجدید طبع یافته است.

---

۱. ← «کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید»، نوشتهٔ مرتضی اسعدی، نشر *دانش*، سال ششم، شمارهٔ ششم، مهر و آبان ۱۳۶۵، ص ۴۹.

۲. منبع آمار تجدید چاپها مقاله و منبعی است که در یادداشت شمارهٔ ۱ یاد شد.

ترجمهٔ حاضر نخستین ترجمهٔ امریکایی قرآن یا به عبارت دقیق‌تر نخستین ترجمهٔ قرآن مجید به انگلیسی امریکایی است. نثر انگلیسی این ترجمه، به انگلیسی جدید است، نه انگلیسی ادبی قدیم یا به‌اصطلاح «انگلیسی سبک کتاب مقدس»، و حاصل کوشش بیست و چند سالهٔ دکتر تامس بالنتین اروینگ[1] است که از مسیحیت به اسلام گرویده و نام مسلمانی او «حاج تعلیم علی» است. او رئیس بخش «علوم و فنون» در کالج امریکایی اسلامی در شیکاگو و استاد ممتاز دانشگاه تنسی است. دکترای خود را از دانشگاه پرینستون گرفته و مسلمانی نیک‌اعتقاد و اسلام‌شناسی متعهد است. تخصص دیگر او زبان‌شناسی است. اروینگ در مقدمهٔ مفصل خود، ترجمه‌های قدیم و جدید انگلیسی از قرآن مجید را مطرح می‌سازد و دربارهٔ هریک نقادانه اظهار نظر می‌کند و تحقیقات کمابیش جهت‌دار و غرض‌آلودهٔ «نولدکه» و «بل» را بی‌اهمیت و سترون می‌خواند و می‌گوید در این ترجمه کوشیده است که بخشی از قصور غرب را دربارهٔ اسلام جبران کند. جبرانش در این است که اسلام را از «درون» و در پرتو قرآن و سایر امهات متون آن دیده است (ص بیست و چهار). از جمله می‌نویسد به مدت بیست و سه سال مدام به هنگام فجر، قرآن را می‌خوانده و در معانی آن تدبر می‌کرده است (ص بیست و پنج). سپس بحث زبان‌شناختی دقیق و دست‌اولی دربارهٔ نحو و ساختار زبان عربی در مقایسه با انگلیسی، مطرح می‌کند (صفحات بیست و پنج تا بیست و هشت).

بخش دیگر مقدمه، دربارهٔ اصطلاح‌شناسی است. در این بخش از بعضی کلمات قرآنی نظیر کفر و کافر و شرک و مشرک و طاغوت و بر و عالمین و جن و روح و معادل یا معادلهای انگلیسی آنها بحث می‌کند. بحث زبان‌شناسانهٔ او دربارهٔ ریشهٔ بعضی کلمات است.

بخش بعدی مقدمه دربارهٔ نظام تلفظ و آوانویسی است. در این بخش می‌گوید که برای دگرنویسی یا حرف به حرف‌نویسی از نظام کتابخانهٔ کنگره استفاده کرده است. سپس دربارهٔ سبک و ویژگیهای ادبی قرآن مجید بحث می‌کند. مترجم دربارهٔ رعایت سبک در نثر ترجمه می‌گوید: «این ترجمه برحسب اقتضای متن اصلی عربی، یا به نثر عادی یا شعر آزاد موزون انجام گرفته است» (ص سی و پنج). در بخش بعدی دربارهٔ ظرایف قرائت و ترتیل قرآن مجید بحث شده است (ص سی و شش تا سی و هفت). سپس از جمع و تدوین قرآن، و آماده‌سازی ترجمهٔ حاضر (سی و هشت ـ چهل) و پس از آن از «هنر ترجمه» ــ که بحث پایانی مقدمه است ــ سخن گفته است. مترجم مژده داده است که واژه‌یاب و آیه‌یاب مفصلی در ۲,۰۰۰ صفحه بر مبنای

---

1. T. B. Irving

همین ترجمه در دست تدوین دارد (ص چهل). و دربارهٔ ترجمهٔ قرآن به‌طور کلی و ترجمهٔ حاضر در بخش پایانی مقدمهٔ خود می‌نویسد: «قرآن را باید ترجمه‌ناپذیر دانست. چه هر بار که انسان به متن عربی اصلی بازمی‌گردد، معانی جدید و راههای تازه‌ای برای ترجمه یا تعبیر آن می‌یابد. این یک سند زنده است. من همواره کوشیده‌ام که ساده‌ترین واژه را پیدا کنم، به طوری که کودک مسلمان آن را به‌آسانی دریابد و به مدد آن تقویت روحانی یابد» (ص چهل و یک). «این ترجمه روی خطابش چندان با محققان نیست، بلکه با اذهان خداجویی است که بویژه با زبان انگلیسی بار می‌آیند و بدین سان نیازمند یک ترجمهٔ ساده و روشن از یک متن تاریخی‌اند که راهنمایشان باشد» (همانجا). «دانشجویان دانشگاهها و علاقه‌مندان غیرمسلمان هم که ترجمهٔ امروزینی از این اثر کلاسیک عظیم می‌خواهند، می‌توانند از این متن استفاده کنند» (همانجا). «اگر ترجمهٔ من حسنی داشته باشد، صرفاً در این است که برای مردم امریکای شمالی انجام گرفته، به طوری که مسلمانان جوان امریکا و کانادا، در عهد نوجوانی‌شان، می‌توانند از طریق نثری بی‌تصنع و بی‌تکلف و امیدوارم زیبا، دریابند که خداوند در چهارده قرن پیش در عربستان، چه پیامهایی با حضرت محمد (ص) در میان گذاشته است. در غیر این صورت (و بدون رعایت این شیوه) پیام مسلمانی ما در امریکا ناشنیده می‌ماند» (ص چهل و دو). «این ترجمه در واقع ترجمهٔ صرف نیست. بلکه ترجمه‌ای تفسیرآمیز است که برای مسلمانان انگلیسی‌زبانی که نمی‌توانند از متن عربی استفاده کنند، همچنین برای جویندگان مخلص، یعنی حنیف‌های جدیدی که از تثلیث یا از آشوبناکیها و سردرگمی‌های مسائل دینی خسته‌اند، تهیه شده است» (ص چهل و سه).

در آغاز ترجمهٔ هر سوره، ابتدا توضیح موجزی در باب آن سوره و مضامین مختلف آمده است. نثر این ترجمه، مطابق با ادعا و اشارهٔ مترجم بسیار روشن و شیواست. در این معرفی کوتاه نمی‌توان به نقد عمیق و مفصل آن پرداخت. نگارندهٔ این سطور در یک مرور اجمالی به اشکال عمده‌ای در آن برنخورد، مگر به چند نکتهٔ کم‌اهمیت. از جمله اینکه مترجم نام سورهٔ قصص (سورهٔ بیست و هشتم قرآن) را stories ترجمه‌کرده است. پیداست که در اصل قصص (به فتح اول) درست است، و این مصدری است که از آن اسم مفعول (= مقصوص = قصه) مراد شده است. مترجم به‌اشتباه کلمه را قصص (به‌کسر اول)، جمع قصه، خوانده است. حال آنکه آربری و داوود، به‌درستی آن را به صورت مفرد: story ترجمه‌کرده‌اند. یکی از اجتهادات غریب مترجم نیز در نامیدن سورهٔ حجر (سورهٔ پانزدهم) به rock [city] stonland (= سرزمین سنگی، سنگستان) است. حال آنکه سایر مترجمان حجر را ترجمه نکرده بلکه به همین صورت و با

همین تلفظ آوانویسی کرده‌اند. به نظر می‌رسد اروینگ جانب این قول اهل لغت (از جمله *لسان‌العرب* و *مفردات* راغب اصفهانی) را گرفته است که حجر را دیوار سنگی یا بنای سنگی یا بنای محصور در حصار سنگی معنی کرده‌اند و حجرالکعبه را دیوار کوتاه مستدیری در جانب غربی کعبه (=حجر اسماعیل) دانسته‌اند، و سپس این تعریف را با بناهای سنگی معروف قوم ثمود (= همان اصحاب‌الحجری که در این سوره به آنها اشاره شده است) ربط داده است. حجر که به عذاب الهی دچار و نابود شده است از شهرها و مساکن ثمود بوده است (= مدائن صالح) و در شمال حجاز بین مدینه و شام قرار داشته است، و این کلمه به احتمال بسیار ارتباط لفظی و معنایی با حجر به معنای سنگ ندارد و اصولاً یک نام غیرعربی است (برای تفصیل بیشتر ← *دایرةالمعارف اسلام*، ذیل همین ماده). در هر حال این موضوع شایان تحقیق بیشتری است.

نگارندهٔ این سطور، به عنوان نمونه ترجمهٔ سورهٔ یس را از ترجمهٔ اروینگ با ترجمه‌های آربری و پیکتال و با متن قرآن مجید مقابله کرد و به این نتیجه رسید که ــ در حد این نمونه‌برداری ــ هر سه ترجمه دقیق است. با این تفاوت که ترجمهٔ آربری ادیبانه و شاعرانه، ترجمهٔ پیکتال به سبک کهن یا سبک ترجمه‌های قدیمی کتاب مقدس (عهدین)، ترجمهٔ اروینگ ساده و زودیاب و امروزین است.

از فرهنگ قرآن

همسخنی بین اسلام و اهل کتاب
(در قرآن مجید)

مقالهٔ «انقلاب کپرنیکی در کلام» نوشتهٔ آقای دکتر نصرالله پورجوادی که در نشر *دانش* (سال دوازدهم، شمارهٔ سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱) به طبع رسیده است مقاله‌ای روشنگر، بیدارکننده و تأمل‌انگیز است و تصور می‌کنم همهٔ کسانی که به نحوی با دین‌پژوهی سر و کار دارند و ایمان را «ملت واحده» می‌دانند، چنان‌که کفر نیز به گفتهٔ معروف «ملت واحده» است، مثل اینجانب آن را با علاقه خوانده باشند. مقالهٔ حاضر در حکم ذیلی بر آن مقاله است و نشان می‌دهد که سابقه و برنامهٔ همسخنی بین اسلام و اهل کتاب به قرآن مجید بازمی‌گردد و این مدعا با شواهد بسیاری از آیات قرآنی روشن خواهد شد.

پیش از ورود به بحث اصلی، ابتدا دربارهٔ دو کلمه یا دو تعبیر در مقالهٔ آقای دکتر پورجوادی بحث گذرا و کوتاهی دارم. یکی دربارهٔ کاربرد کلمهٔ «دیالوگ» است که امیدوارم کاربرد فراوان آن در مقالهٔ ایشان باعث مقبولیت آن نشود. از شما چه پنهان، حتی اداره یا دایره‌ای به نام «دیالوگ بین ادیان» داریم که از توابع وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است و اتفاقاً کارایی خوبی هم دارد، و امید است به جای این کلمهٔ فرنگی، از کلمهٔ مفهوم و سرراست فارسی استفاده کند. بنده در اینجا دست‌کم پنج معادل برای دیالوگ و به جای آن پیشنهاد می‌کنم: ۱) گفت‌وگو، ۲) همسخنی، ۳) همپرسه، ۴) مفاوضه، ۵) تفاهم. البته معادل چهارمی چون عربی است قابل توصیه نیست و معادل پنجم هم تفسیر و ارزشگذاری در بر دارد؛ اما کاربرد سه معادل اول بی‌اشکال است و دو تای اول در واقع رواج و روایی هم دارد.

مطلب دوم دربارهٔ تعبیر «انقلاب کپرنیکی» است. توضیح نویسندهٔ دانشور آن مقاله که متخذ

از توضیحات جان هیک (متکلم و فیلسوف دین انگلیسی معاصر، صاحب نظریهٔ تدوین الهیات جهانی) است، درست و دقیق و وافی به مقصود است. اما این را هم باید بیفزایم که در زبان انگلیسی، مخصوصاً در دهه‌های اخیر، وقتی گفته می‌شود این کتاب یا این نظریه یا این تز، یک انقلاب کپرنیکی در فلسفه یا هنر یا علم یا کلام ایجادکرده است، یعنی تحول مهم و سراسری و فراگیر و ریشه‌ای و اساسی و دوران‌ساز به بار آورده است، و این تعبیر دیگر از منشأ انتزاعش که «کپرنیک» و انقلاب نجومی یا هَیَوی اوست جدا شده است. به طوری که فرهنگ وبستر[1] و فرهنگ *رندام‌هاوس* «کپرنیکی» را چنین معنی‌کرده‌اند: ۱) [که مراد ما نیست] مربوط و منسوب به کوپرنیکوس یا اعتقاد به اینکه زمین روزانه برگرد محورش و سیارات در مدارشان بر حول خورشید می‌گردند. ۲) [که مراد ماست] هر چیزی که دارای درجه یا اهمیت اساسی و عظیم باشد. حاصل آنکه «انقلاب کپرنیکی» در فلسفه یا کلام یا علم یا صنعت را با عبارات و تعبیرات دیگر هم می‌توان گفت. فی‌المثل تحول انقلابی، انقلاب اساسی، دگرگونی ریشه‌ای و نظایر آن (هرچند چنانکه اشاره شد ترجمهٔ آن به انقلاب کپرنیکی هم در عصر جدید در ترجمه‌ها یا حتی تألیفات فارسی دیده می‌شود و براساس گرده‌برداری و ترجمهٔ مستقیم است و نهایتاً اشکالی ندارد).

آقای دکتر پورجوادی در مقالهٔ خود با تعبیر روشن و رسا منظور هیک را از انقلاب کوپرنیکی درکلام شرح داده‌اند. به این شرح که هیک دین را دارای دو بخش دانسته است: یکی تعالیم اولیه و اصیل هر دین که منطبق با فطرت پاک و خداجوی انسان دین‌ورز است. دوم عقاید عارضی و تقلیدی و برساخته‌ها و برافزوده‌های متکلمان، یا عقاید همراه با قصص و آرایه‌ها و پیرایه‌های موروثی. طبق ترجمه و شرح دکتر پورجوادی، پروفسور هیک بر آن است که «امروزه که جهان به صورت یک واحد ارتباطی[2] درآمده است، ما در وضعی قرار گرفته‌ایم که باید در ارتباط خود با ادیان دیگر عنصر فطری دین خود را از عقاید موروثی و عارضی متمایز سازیم...» («انقلاب کپرنیکی درکلام»، ص ۷، ستون دوم). همچنین: «تفکر کلامی جدید، تفکری که ورای تعیّنات و محدودیتهای فرهنگی ـ تاریخی گذشته است، تفکری است که در هر دینی به تأسیس یک کلام کلی، یا الهیات جهانی[3] منتهی خواهد شد. به این کلام کلی یا الهیات جهانی، که یک الهیات تطبیقی است، از راه دیالوگ [= همسخنی] می‌توان رسید» (همانجا). و می‌افزاید: «این راه

---

1. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*
2. communicational unity
3. global theology

درست برخلاف راهی است که ادیان در گذشته برای تأسیس نظام کلامی و اصول اعتقادات دینی خود در پیش می‌گرفتند. در گذشته، نظام کلامی و الهیات هر دین بر محور عنصر نهادی آن دین بود، یعنی عقاید عارضی و تقلیدی؛ در حالی که الهیات جهانی باید بر محور تعالیم اولیهٔ آن دین و بر مدار ایمان فطری انسان به خداوند استوار شود» (همانجا، ص ۸، ستون ۱).

حرف بنده این است که به این «کلام کلی» یا «الهیات جهانی» در قرآن مجید در بحث با اهل کتاب یا خطاب به آنها (علی‌الخصوص یهودیان و مسیحیان) اشاره شده است. دو آیه هست که به قدر مشترک اعتقاد و اعمال اهل کتاب، یعنی حداقل که مقبول است و مایهٔ رستگاری می‌گردد، تصریح شده است: «از مؤمنان و یهودیان و مسیحیان و صابئین، هرکس که به خداوند و روز بازپسین ایمان آورده و نیکوکاری‌کرده باشد، پاداششان نزد خداوند [محفوظ] است، نه بیمی بر آنهاست و نه اندوهگین می‌شوند» (بقره، ۶۲). عبارات این آیه با تفاوتی اندک عیناً در آیهٔ ۶۹ سورهٔ مائده هم دیده می‌شود، و تفاوتش در این است که در آن «پاداششان نزد خداوند [محفوظ] است» نیامده است. البته چنانکه از آیات عدیدهٔ قرآن برمی‌آید، ارکان ایمان کامل عبارت است از ایمان به خداوند (مبدأ) و روز بازپسین یا قیامت (معاد)، و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیامبران و عمل یا اعمال صالح از عبادات گرفته تا صدقات و انواع حسنات (از جمله نگاه کنید به آیهٔ بِر ــ بقره، ۱۷۷ ــ که کاملترین برنامهٔ ایمان و عمل است، و نیز آیهٔ ۱۳۶ همان سوره). بعضی از قرآن‌پژوهان در مورد دو آیهٔ پیشین، یعنی آیهٔ ۶۲ سورهٔ بقره و ۶۹ سورهٔ مائده، که بالصراحه حاکی از رستگاری یا لااقل احتمال رستگاری و نجات اخروی اهل کتاب است، ادعا می‌کنند که این آیات با آیات دیگری که می‌فرماید: **ان الدین عنداللّٰه الاسلام** (آل‌عمران، ۱۹) و **و من یبتغ غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه** (آل‌عمران، ۸۵) نسخ شده است.

باید گفت مفسران بزرگ در اینکه این دو آیه و نظایر آن، ناسخ آن دو آیه و نظایر آن باشند اتفاق کلمه ندارند، بلکه بعضی از آنان (از جمله شیخ طوسی، زمخشری، طبرسی در *جوامع‌الجامع*، بیضاوی و از معاصران، جمال‌الدین قاسمی و مرحوم محمدجواد مغنیه) اسلام را در اینجا نه به معنای اسلام محمدی [دین مبین اسلام]، بلکه اسلام ابراهیمی می‌گیرند یعنی توحید و تسلیم در برابر خداوند. البته در اینکه اسلام ناسخ ادیان پیشین است، جای بحث و تردیدی نیست، همچنین در اینکه بعضی از اهل کتاب (مخصوصاً اهل کتابین، و از آنها هم مخصوصاً یهودیان) به تعبیر قرآن مجید با دشمن داشتن مؤمنان و مسلمانان و ملائکه (از جمله جبرئیل) (بقره، ۹۷ـ۹۸؛ مائده، ۸۰) یا تحریف کتابهای آسمانی خود (بقره، ۷۵، ۷۹؛ آل‌عمران،

۷۸؛ نساء، ۴۶؛ مائده، ۱۴، ۴۴) یا قتل انبیا به‌ناحق و نقض میثاق (میثاق توحید) (بقره، ۶۱، ۹۱؛ آل‌عمران، ۱۱۲) از صراط مستقیم ایمان خارج شده‌اند، تردیدی نیست. و این نیز مسلّم است که خداوند بارها در قرآن مجید، اهل کتاب را دعوت به اسلام آوردن می‌فرماید (از جمله بقره، ۱۳۶ـ۱۳۷؛ آل‌عمران، ۲۰؛ نساء، ۴۷). و بعضی از اهل کتاب از روی رشک و رقابت می‌کوشند که مسلمانان را از ایمانشان به سوی کفر ببرند (بقره، ۱۰۵، ۱۰۹؛ آل‌عمران، ۶۹، ۱۰۰). حاصل آنکه بحث و مخاطبه با اهل کتاب اعم از یهودیان و مسیحیان در قرآن بسیار است و تشریح نظرگاه قرآن دربارهٔ اهل کتاب نیازمند به رساله‌ای مستقل و مفصل است و در این مختصر نمی‌گنجد.

نکته‌ای که باید به آن اشاره‌کرد این است که قرآن دربارهٔ یهود و نصاری موضع انتقادی دارد و این دو دین راکه در اصل توحیدی و الهی و ابراهیمی هستند، در صورت و هیأت پاک اولیه‌شان به رسمیت می‌شناسد. دلایل ما بر این سخن، اولاً بعضی از آیات قرآن مجید است (که چند فقره از آن یاد شد). این آیه نیز قابل توجه است: «و از اهل کتاب کسانی هستند که به خداوند و آنچه برای شما نازل شده و آنچه برای خودشان نازل شده، ایمان دارند و در برابر خداوند خاشعند و آیات الهی را به بهای ناچیز نمی‌فروشند، پاداش اینان نزد پروردگارشان [محفوظ] است و خداوند زودشمار است» (آل‌عمران، ۱۹۹).

البته انتقادهای قرآن از یهودیان (در قرآن ذیل یهود و غالباً بنی‌اسراییل) چندان فراوان و گاه شدید است که برقراری همسخنی بین مسلمانان و یهودیان را دشوار می‌سازد، مگر آنکه یهودیان حقیقت‌پرست و انتقادپذیر باشند و گام بزرگتر را آنان بردارند و حسابشان از حساب سیاستهای منحط به‌کلی جدا باشد. در مورد مسیحیان نیز انتقادهای قرآن بسیار عمیق و اساسی است. در قرآن قول به الوهیت عیسی یا یکی از اقانیم ثلاثه انگاشتن او یا خداوند، صریحاً کفر شمرده شده است (مائده، ۱۷، ۷۲ـ۷۳). اما در جنب آنها، آیات دلنواز و تکان‌دهنده‌ای نیز وجود دارد که عشق و آشتی را در دل حق‌پرستان، و در درجهٔ اول مسیحیان حق‌پرست، برمی‌انگیزد: «یهودیان و مشرکان را دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان [مسلمانان] می‌یابی [همچنین] مهربان‌ترین مردم را نسبت به مؤمنان [مسلمانان] کسانی می‌یابی که می‌گویند ما مسیحی هستیم. این از آن است که در میان ایشان کشیشان و راهبانی [حق‌شناس و حق‌طلب] هستند و نیز از آن روی که کبر نمی‌ورزند. و [اینان] چون آنچه راکه به پیامبر [اسلام] نازل شده است بشنوند، می‌بینی که چشمانشان از اشک لبریز می‌شود، از آنکه حق را می‌شناسند و می‌گویند پروردگارا ایمان

آورده‌ایم، ما را در زمرهٔ گواهان بنویس؛ و چرا به خداوند و حق و حقیقتی که برای همهٔ ما نازل شده است، ایمان نیاوریم. حال آنکه امیدواریم که پروردگارمان ما را در زمرهٔ شایستگان و صالحان درآورد؛ و خداوند نیز به پاداش این سخن که گفتند، بوستانهای بهشتی که جویباران از فرودست آن جاری است نصیبشان می‌سازد و جاودانه در آن خواهند بود، و پاداش نیکوکاران این‌چنین است» (مائده، آیات ۸۲ـ۸۵). همچنین مقام مسیح(ع) به عنوان بندهٔ خدا و پیامبر او (نساء، ۱۵۷؛ مائده، ۷۵) در قرآن بسیار والاست، چنان‌که حق‌تعالی او را **کلمةالله** [=کلمةٌ منه] (آل‌عمران، ۳۹، ۴۵؛ نساء، ۱۷۱)، و **روح‌الله** (نساء، ۱۷۱؛ مریم، ۱۷؛ انبیا، ۹۱) و مؤیّد به روح‌القدس (بقره، ۲۵۳؛ مائده، ۱۱۰) می‌شمارد؛ نیز بزرگداشت و گرامیداشت مریم (علیهاالسلام) در قرآن مجید در حدی شامخ و شایان توجه است، چنان‌که حتی سورهٔ مستقلی به نام مریم و گویای احوال او در قرآن وجود دارد.

دلیل دیگر بر اینکه قرآن اهل کتاب را به رسمیت می‌شناسد (ولو اینکه نهایتاً اسلام ناسخ آن ادیان است و اهل کتاب را به اسلام می‌خواند) این واقعیت قرآنی و تاریخی است که آنان را مجاز به باقی ماندن در دین خود و پرداخت جزیه می‌گرداند (توبه، ۲۹)؛ و نیز تصریحاً معاشرت با اهل کتاب را، از ازدواج با آنها گرفته تا هم‌غذایی با آنان و خوردن از طعام آنان تجویز می‌فرماید (مائده، ۵). همچنین در قرآن مجید بارها عبارت **الذین اشرکوا من اهل الکتاب** (کسانی از اهل کتاب که شرک ورزیده‌اند) به‌کار رفته است، که حاکی از این است که فقط گروهی از اهل کتاب شرک ورزیده‌اند، نه همهٔ آنها؛ و نیز آشکارا بعضی از آنان را **امة مقتصدة** (امت میانه‌رو و درستکار) (مائده، ۹۶) و **امة قائمة** (امت درستکردار) (آل‌عمران، ۱۱۳) خوانده است. چنان‌که می‌فرماید: «آنان یکسان نیستند؛ از اهل کتاب، گروهی درستکردارند که آیات الهی را در دل شب می‌خوانند و سر به سجده می‌نهند. به خداوند و روز بازپسین ایمان دارند و به‌نیکی فرمان می‌دهند و از ناشایستی بازمی‌دارند و به نیکوکاری می‌شتابند و اینان از شایستگانند. و هر کار خیری که انجام دهند هرگز بدون پاداش و سپاس نخواهند ماند و خداوند از پرهیزگاران آگاه است» (آل‌عمران، ۱۱۳ـ۱۱۵). حاصل آنکه اهل کتاب از آنجا که اهل کتاب هستند ــ چنان‌که همین عنوان احترام‌آمیز و حقّانی «اهل کتاب» نشان می‌دهد ــ مؤمن و برحق‌اند، اگر انتقادی متوجه آنهاست از این جهت نیست بلکه از جهت عدول از صراط مستقیم ایمان و غلو در دین است. چنان‌که مسلمانان نیز وقتی که ایمانشان آلوده به اغراض و هویٰ و هوسهای دنیوی می‌شود، و به نفاق می‌گرایند، مورد انتقاد و آماج طعن و تقبیح هستند و همردیف مشرکان

دوزخی شمرده می‌شوند (نساء، ۱۳۸_۱۴۰). ممکن است بگویند اصلاً منافقان، مسلمان نبوده‌اند تا از اسلام خارج شده باشند. پاسخش این است که اینان از نظر فقهی مسلمان و از نظر کلامی نامسلمان‌اند و به زبان و به‌ظاهر قائل به مقالات مسلمانی‌اند.

دشوارترین سؤالی که در این زمینه می‌توان‌کرد این است که آیا خداوند مقرر داشته است که پس از ظهور اسلام ادیان دیگر از جمله یهودیت و مسیحیت به‌کلی دعاوی خود را از دست بنهند و سر تسلیم به آستان اسلام بگذارند یا خیر؟ پاسخ به این سؤال، نفیاً و اثباتاً دشوار است و مستلزم بحثهای درازدامن کلامی و حتی فلسفی (فلسفهٔ دینی) است. شاید توجه به چند آیهٔ قرآن که بالصراحه می‌فرماید: **ولو شاءالله لجعلهم (لجعل الناس) امة واحدة** (و اگر خداوند می‌خواست آنان (یا مردم) را امت یگانه‌ای قرار داده بود)، زمینه‌ای برای پاسخ دادن به این پرسش دشوار باشد. چنانکه می‌فرماید: «و کتاب را بر تو به‌راستی و درستی نازل‌کردیم که همخوان با کتابهای آسمانی پیشین و حاکم (مهیمن) بر آنهاست. پس در میان آنان بر وفق آنچه خداوند نازل فرموده است داوری‌کن، و به جای حق و حقیقتی که بر تو نازل شده است، از هوی و هوس آنان پیروی مکن. برای هریک از شما راه و روشی معین داشته‌ایم و اگر خداوند می‌خواست آنان را امت یگانه‌ای قرار می‌داد ولی [چنین‌کرد] تا شما را در آنچه به شما بخشیده است بیازماید، پس به انجام دادن خیرات بشتابید، بازگشت همگی شما به سوی خداوند است، آنگاه شما را از حقیقت آنچه اختلاف داشتید، آگاه خواهدکرد» (مائده، ۴۸). همچنین: «و اگر پروردگارت می‌خواست، مردم را امت یگانه‌ای قرار می‌داد، ولی همچنان اختلاف می‌ورزند» (هود، ۱۱۸؛ نیز ← شوری، ۸). در اینجا ممکن است به آیه‌ای از قرآن مجید استناد شود که در آن وعدهٔ غلبهٔ اسلام بر همهٔ ادیان آمده است: **هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین‌الحق لیظهره علی‌الدین کله ولو کره المشرکون** (او کسی است که پیامبرش را با هدایت [و دلایل آشکار] و دین حق فرستاده است تا آن را بر همهٔ ادیان پیروزگرداند ولو آنکه مشرکان اکراه داشته باشند) (توبه، ۳۳؛ فتح، ۲۸ با اندک تفاوتی در کلمات پایانی آیه؛ صف، ۹) ولی معنای آن، لزوماً این نیست که در اینجا مطرح شد. یعنی این ظاهرترین معنای متبادر به ذهن از آن است اما همهٔ مفسران دربارهٔ آن اتفاق نظر ندارند. شیخ طوسی از ابن عباس ـ که پس از علی‌بن ابی‌طالب(ع) قرآن‌شناس‌ترین صحابهٔ رسول‌الله(ص) بود ـ نقل‌کرده است که «هاء در **لیظهره** به رسول [پیامبر اسلام] برمی‌گردد یعنی تا خداوند به او علم همهٔ ادیان را بیاموزد به طوری که هیچ نکته از آنها بر او پوشیده نماند» (*تفسیر تبیان*، ذیل تفسیر آیهٔ ۳۳ سورهٔ توبه =ج ۵، ص ۲۰۹). میبدی هم در عداد چند معنا،

همین تفسیر و شرح را به عربی از ابن عباس نقل‌کرده است. مهم این است که چنین معنایی برای ظهور یا اظهار که همراه با «علیٰ» باشد در قرآن مجید سابقه دارد. البته در بیشتر موارد این کلمه به معنای غلبه است چنانکه می‌فرماید: **انهم ان یظهروا علیکم یرجموکم او یعیدوکم فی ملتهم** (کهف، ۲۰) (آنان اگر بر شما دست یابند شما را سنگسار می‌کنند یا به کیش خویش بازمی‌گردانند). اما یک مورد هم هست که بالصراحه به معنای علم و اطلاع است. چنانکه فرماید: **او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء** (نور، ۳۱) (یا کودکانی که هنوز اطلاعاتی از شرمگاه [یعنی مسائل جنسی] زنان ندارند). شیخ طبرسی، جز معنایی که از ترجمهٔ این آیه برمی‌آید (و یاد شد)، یعنی غلبهٔ نهایی اسلام، از قول ضحاک این معنا را هم نقل می‌کند که «مراد به هنگام نزول عیسی‌بن مریم [یعنی رجعت او قبل از قیام قیامت] است که هیچ اهل دین باقی نمی‌ماند مگر آنکه یا اسلام بیاورد، یا جزیه بپردازد». همچنین همان تفسیر منقول از ابن‌عباس را هم نقل می‌کند (*مجمع‌البیان*، ذیل تفسیر آیه، ج ۳، ص ۲۵). ابوالفتوح رازی دو معنا یا تفسیر متفاوت قابل توجه دیگر نیز از این آیه به دست می‌دهد: ۱) «بعضی دیگر گفتند: معنی آن است که تا این دین را بر همهٔ ادیان اظهار کند و قوّت و ظفر دهد به حجت و دلیل، و حجت این دین ظاهرتر باشد و دلیل او روشنتر». ۲) «بهری گفتند: مراد اعزاز اسلام است، تا اسلام چنان عزیز کند که بر هیچ مسلمان، صغار و مذلّتی نرود، چنانکه بر اهل ذمه می‌رود، از هوان و بذل جزیه».

امام فخر رازی این آیه را به پنج وجه شرح داده است که بعضی شبیه به آنهایی است که نقل کردیم. حرف تازهٔ او یکی در این است که ــ در وجه سوم ــ می‌گوید: مراد غلبهٔ اسلام است بر ادیان موجود در جزیرةالعرب، و این امر حاصل شد، زیرا خداوند احدی از کفار در این سرزمین باقی نگذارد. و در وجه اول، همان پیشرفت اسلام را بر یهود در بلاد عرب و بر نصاری در بلاد شام و ناحیهٔ روم و بر بت‌پرستان در سرزمینهای مختلف و بر مجوس در ایران و بر سایر ادیان در سایر نواحی، به عنوان تحقق وعدهٔ الهی و راست درآمدن این آیه که از غیب خبر داده است، تلقی می‌کند (*تفسیر کبیر*، ذیل آیه، ج ۱۶، ص ۴۰). حاصل آنکه با ملاحظهٔ این‌همه معانی مختلف و مقبول که برای این آیه یادکرده‌اند، همچنان به‌سادگی نمی‌توان گفت در این آیه خبر از غلبهٔ نهایی اسلام بر همهٔ ادیان داده شده است. البته مسیر دینی بشر را در سده‌ها و هزاره‌های آینده و بسیار دور نمی‌توان پیش‌بینی کرد. یک تفسیر معقول دیگر هم که از آن آیه می‌توان به دست داد این است که شاید مراد از آن غلبهٔ نهایی توحید بر شرک باشد.

سخن دیگر اینکه تأیید ضمنی ادیان دیگر و قبول کثرت ادیان، از این حقیقت هم برمی‌آید که

در قرآن بارها چنین تعبیر و توصیف شده است که در قیامت از هر امتی، شاهدی که انبیا و پیشوایان آن امت‌اند، در عرصهٔ محشر حاضر می‌گردند و حضرت رسول(ص) هم شاهد امت اسلام است (نساء، ۴۱؛ نحل، ۸۹): «روزی که خداوند پیامبران را گرد آورد و بپرسد که [امتتان] چه پاسخی به شما دادند» (مائده، ۱۰۹). همچنین: «روزی که هر مردمی را با امامشان فراخوانیم» (اسراء، ۷۱) و «هر امتی با کتابش فراخوانده شود» (جاثیه، ۲۸). و سرانجام به یکی از زیباترین آیات قرآنی در همین زمینه اشاره می‌کنیم: **و اشرقت الارض بنور ربّها و وضع الکتاب و جیء بالنبیین و الشهدا و قضی بینهم بالحق و هم لایظلمون** (و سراسر عرصهٔ محشر به نور پروردگارش درخشان شود و نامهٔ اعمال را در میان نهند و پیامبران و گواهان را به میان آورند و بین مردم به‌حق داوری شود و بر آنان ستم نرود (زُمَر، ۷۰). همچنین بارها گفته شده است که خداوند در آنچه بین مردم ــ و طبعاً در مورد مذاهب ــ اختلاف هست، به‌حق داوری می‌فرماید (سجده، ۲۵؛ جاثیه، ۱۷). و از این آیات چنین برمی‌آید که ایمان وکفر ملل و نحل بسیار دارند و همهٔ دینها به یک دین جهانی (اسلام) تبدیل نگردیده است.



اینک می‌رسیم به مهمترین آیه‌ای که مانند مادهٔ واحده‌ای الهیات جهانی و جان و جوهر دین و ایمان را در یک کلمه خلاصه‌کرده است، و آن آیهٔ ۶۴ سورهٔ آل‌عمران است: **قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواءٍ بیننا و بینکم الّا نعبُدَ اِلّا اللّٰه و لانشرک به شیئاً و لایتخذ بعضنا بَعْضاً ارباباً من دون‌اللّٰه فان تولوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون** (بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیاوریم و هیچ‌یک از ما دیگران را در برابر خداوند به خدایی برنگیرد؛ و اگر رویگردان شدند بگویید شاهد باشید که ما فرمانبرداریم). آری این آیهٔ تنها، بیانیهٔ ایمان است، و وقتی که آن را در پرتو آیهٔ معروف و بشارت‌دهندهٔ بزرگی ملاحظه کنیم که می‌فرماید: خداوند فقط گناه شرک را نمی‌بخشد و گناهان دیگر را برای هرکس که بخواهد می‌بخشد (نساء، ۴۸، ۱۱۶)، از صحت استنباط خود مطمئن‌تر می‌شویم. گفتنی است که آیهٔ نامبرده، بلافاصله پس از آیهٔ معروف مباهله نازل شده است. بی‌مناسبت نیست که به آیه و داستان مباهله نیز توجه کنیم. دعوت به مباهله و پیامدهای آن، نمونهٔ تاریخی و تکان‌دهنده‌ای از یک نوع همسخنی یا مواجهه بین اسلام و مسیحیت است که پیامبر(ص) به دستور الهی برای نمایاندن حقانیت اسلام و نادرستی نسبت الوهیت به عیسی(ص)، در برابر اهل کتاب، به‌ویژه مسیحیان نجران، از نمایندگان ایشان خواستند که بیایند

و *مباهله* کنند: «و هرکس که پس از فرارسیدن علم [وحی] به تو، دربارهٔ او [عیسی] با تو محاجه کند، بگو بیایید ما پسرانمان و شما پسرانتان، ما زنانمان و شما زنانتان، ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را بخوانیم، سپس [به درگاه خداوند] تضرع کنیم و بخواهیم که لعنت الهی بر دروغگویان فرود آید» (آل‌عمران، ۶۱). نمایندگان مسیحیان نجران چون صدق و اخلاص دلیرانهٔ حضرت رسول(ص) و همراهانشان را ــ چهار تن که با خود حضرت(ص) پنج تن آل‌عبا و اهل کسا را تشکیل می‌دادند ــ مشاهده‌کردند، هراسان و از عاقبت‌کار و عقوبت الهی بیمناک شدند و تن به مباهله ندادند و با پیامبر(ص) صلح کردند و درخواست کردند که بر دین خود باقی بمانند و جزیه بپردازند و حضرت(ص) پذیرفتند.

اینکه ماجرای مباهله را نوعی همسخنی بین اسلام و مسیحیت شمردیم، بیراه نیست. چه این برخورد ظاهراً بی‌سرانجام در واقع بسیار مثمرثمر و معنی‌دار بود. این نخستین بار بود که مسیحیت، ولو غیررسمی، احتمال حقانیت اسلام را می‌داد و اذعان می‌کرد که پیامبر اسلام(ص) نبی صادق و برحق است و حتی از اسلام، پناه و حمایت می‌خواست.

به ساقهٔ اصلی بحث خود بازگردیم و ببینیم مفسران دربارهٔ آیهٔ **قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء** (آل‌عمران، ۶۴) چه می‌گویند. نگارندهٔ این سطور، به دلایلی که بخشی از آنها در همین مقاله گفته شده و بعضی دیگر گفته خواهد شد، این آیه را آیه‌ای مهم و بلکه بسیار مهم و حامل پیامی انقلابی و سلسله‌جنبان تحولی عظیم در همسخنی بین اسلام و اهل کتاب یا اسلام و سایر ادیان توحیدی می‌داند؛ و پیش از مراجعه به تفاسیر قرآن، چنین می‌انگاشت، که این آیه معرکهٔ آراء مفسران باشد. ولی وقتی که به تفاسیر فارسی و عربی قدیم و جدید شیعه و اهل سنت، از پیش از طبری تا پس از طباطبایی ــ اعلی‌الله مقامهما ــ مراجعه‌کرد، از سکوت و کم‌التفاتی مفسران دربارهٔ آن، غرق در حیرت شد. آری مفسران به اهمیت این آیه از منظری که ما می‌نگریم التفات نکرده‌اند. بیضاوی بهترین و پرمغزترین و نیز «مفصّلترین» بحث را دربارهٔ آن کرده است که خود تفسیری تقریباً کوتاه است (که غالباً یک‌جلدی و در حاشیهٔ قرآن چاپ می‌شود. این تفسیر از آنجا که موجز و مختصر و در عین حال پربار است، «سیدالمختصرات» نامیده می‌شود). باری بیضاوی در تفسیرش، *انوارالتنزیل*، در ذیل آیه چنین آورده است:

قل یا اهل الکتاب، ناظر به اهل کتابین [یهود و نصاری] است و گفته‌اند خطاب آن متوجه به وفد نجران یا یهودیان مدینه است. **تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم** که در آن اختلاف رسل و کتابهای آسمانی، فرقی به بار نمی‌آورد و تفسیر این کلمه در بعد از این

عبارت آمده است، و آن اینکه **الّا نعبد الااللّه** یعنی او را به‌یگانگی بپرستیم و در این امر اخلاص بورزیم **و لانشرک به شیئاً** و غیر او در استحقاق عبادت شریک او نگیریم و دیگری را سزاوار عبادت ندانیم. **و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون‌اللّه** و نگوییم که عُزیر یا مسیح پسر خداست، و از احبار در زمینهٔ تحریم و تحلیل اطاعت نکنیم چراکه همهٔ آنها انسانهایی نظیر ما هستند. روایت‌کرده‌اند که چون این آیه نازل شد که «احبار و رهبانانشان را به جای خداوند به خدایی می‌گیرند»، عدی‌بن حاتم گفت: یا رسول‌اللّه ما که آنها را نمی‌پرستیم. حضرت(ص) فرمودند: آیا مگر آنها حلال و حرام شما را تعیین نمی‌کنند، و شما به قول آنها عمل نمی‌کنید؟ گفت: چرا. حضرت(ص) فرمودند: مراد از پرستش همین است. **فان تولّوا** اگر از توحید رویگردان شدند، **فقولوا اشهدوا بانامسلمون** [به آنان] بگویید شاهد باشید که ما مطیع و فرمانبرداریم. یعنی حجت بر شما تمام شد، پس لااقل اعتراف کنید که ما مطیع و فرمانبردار این حکم [مسلمان] هستیم، یا اعتراف [ضمنی] بکنید که شما [همچنان] کافرید. یعنی آنچه را همهٔ کتابهای آسمانی به آن ناطق و پیامبران به آن قائلند منکرید.

تنبیه: ملاحظه کنید که در این داستان چه ارشاد سنجیده‌ای هست و چگونه در احتجاج گام به گام پیش می‌رود [= **حسن التدرّج**]. ابتدا [در آیات دیگر] احوال عیسی را [که او و مادرش مثل انسانهای دیگر غذا می‌خورده‌اند] و دستخوش احوال و شئونی بوده که با الوهیت منافات دارد بیان می‌دارد. سپس بیانی به میان می‌آورد که گره فکری آنان را می‌گشاید و شبهه‌شان را برطرف می‌سازد. پس چون عناد و لجاج ایشان را می‌بیند، آنان را به مباهله که شیوه‌ای معجزه‌آسا [و مبتنی بر وحی الهی] است دعوت می‌کند، و سرانجام در آخرین مرحله، چون از آن هم روی می‌گردانند و در عین حال تا حدی نرمش پیشه می‌کنند، ارشاد آنان را از سر می‌گیرد و به آنان روشی آسانتر پیشنهاد می‌کند و آن این است که آنان را به آنچه عیسی و انجیل و سایر انبیا و کتب آسمانی در آن متفق‌الکلمه هستند دعوت می‌کند و چون [احتمال می‌دهد] که آیات و هشدارهای [وحیانی و الهی] کفایت نکند، می‌فرماید که به آنان بگویید که گواه باشید که ما مطیع و فرمانبردار [و مسلمان] هستیم» (*تفسیر بیضاوی*، ذیل آیه).

شمه‌ای از اهمیت انقلابی این آیه که به آن اشاره کردیم، این است که در آن از میان اقلام و ارکان ایمان که در قرآن چندین فقره است (ایمان به خداوند، ایمان به انبیا، ایمان به کتابهای

آسمانی، ایمان به غیب ازجمله شامل ایمان به ملائکه، ایمان به معاد [قیامت و حساب و کتاب] و انجام اعمال صالح و عبادات از روزه و نماز و حج و زیارت وغیره) فقط دو وجه یا دو فقره را مطرح می‌فرماید. یکی (که اصلی و ایجابی است) ایمان به خدا یا توحید است؛ دوم (که فرعی و سلبی است) نهی از شئون الهی دادن به پیشوایان و علمای دین. این دعوت به مبنای این دو ماده (یک اصل و یک فرع) از نظر اسلام و مسلمانان قدیم و جدید، دعوتی است به حداقل. ولی مهم این است که از نظر اهل کتاب و مخصوصاً مسیحیان قدیم و جدید، دعوتی است به حداکثر. یعنی از مسلمانها می‌خواهد که برای برقراری همسخنی، حداقل دعاوی و درخواست خود را داشته باشند، و از مسیحیان می‌خواهد که انصاف دهید، نه سخن از حقانیت وحی قرآن می‌گوییم، نه سخن از نبوت حضرت محمد(ص) و نه از سایر وجوه و اقلام ایمان، و با شما بر سر یک کلمه یعنی توحید ــ که جان و جوهر دین و ایمان است، و طرد انواع شرک ــ صلح می‌کنیم. بعد هم می‌فرماید که این کلمه (قول به توحید) چیزی جدید و نوظهور که سابقه نداشته باشد، نیست، بلکه «بین ما و شما مشترک و مساوی است» (**سواء بیننا و بینکم**).

ما هم امروزه در همسخنی بین ادیان، مخصوصاً بین اسلام و مسیحیت، می‌توانیم همین آیهٔ ژرف و شگرف را سرلوحهٔ کار و برنامهٔ عمل قرار دهیم. یعنی لازم نیست که تنور غیرت اسلامی‌مان را به تاب آوریم و بگوییم که باید مو به مو به یکایک اقلام و ارکان ایمان ــ که شرحش گذشت ــ ایمان بیاورید. زیرا به قول مولانا چونکه صد آمد نود هم پیش ماست. یا به قول مثل معروف: **کل الصید فی جوف الفراء**. وقتی که مسیحیان دیدگاه اصلی‌شان تصحیح شد و شبههٔ بزرگشان در مورد توحید برطرف شد، در سایر مسائل و اقلام ایمان هم راحت‌تر با مسلمانان و سایر موحّدان به توافق می‌رسند.

یک نکتهٔ مهم دربارهٔ این آیه این است که احتمال می‌رود و قرائن نشان می‌دهد که حضرت رسول(ص) نیز خود به این آیه از نظرگاه تقریب بین مذاهب و ادیان می‌نگریسته‌اند. دلیل این سخن آن است که حضرت(ص) در نامه‌های معدودی که در نشر دعوت اسلام به شاهان و امیران و قیصران آن روزگار نوشته‌اند، کمتر به آیات قرآن ــ که مورد قبول و احترام طرف نیست ــ استناد و یا اشاره می‌کرده‌اند، ولی در دو مورد در نامه‌های کوتاه خود به دو شخصیت، یکی هرقل و دیگری مقوقس، این آیه را به‌تمامی نوشته‌اند. این نامه‌ها کوتاه است و نیمی از آن را همان آیه تشکیل می‌دهد. بعضی از مفسران به این مسأله اشاره‌کرده‌اند و متن نامه یا نامه‌ها را (که شبیه به هم یا حتی یکسان است) آورده‌اند. متن این نامه‌ها در مجموعهٔ مکاتیب نبوی که در عصر جدید

بارها به طبع و اخیراً به ترجمهٔ فارسی هم (تحت عنوان *وثائق*) رسیده است، دیده می‌شوند و ما ترجمهٔ کهن آن را از *تفسیر ابوالفتوح رازی* نقل می‌کنیم: «از محمد رسول خدای به هرقل که بزرگ روم است. سلام بر آنها باد که پس‌رو راه راست باشند. من تو را به اسلام می‌خوانم، اسلام آر تا سلامت یابی. اسلام آر تا مزدت دوباره باشد و اگر از اسلام عدول کنی و برگردی بر تو باشد بزه بزهکاران، و این آیه برنوشت بر آخر نامه و فرستاد» (*تفسیر ابوالفتوح*، ذیل آیه).

بیش از این اطاله و اطناب روا نیست. از طول کلام عذر می‌خواهم. گمان می‌کنم روشن شده باشد که سرچشمهٔ «انقلاب کپرنیکی» و تحول انقلابی در همسخنی بین ادیان و آرزوی تدوین الهیات جهانی که هیک و بعضی دیگر از دین‌پژوهان بزرگ معاصر وجههٔ همت خود قرار داده‌اند، اگر ملهم از این آیهٔ قرآن نباشد (که واقعاً آن هم مستبعد نیست)، بی‌شبهه با آن مطابق است.

جاهلیت

جاهلیت به دوره و فرهنگ عرب پیش از اسلام که شرک و تاریک‌اندیشی بر آن غلبه داشته است اطلاق می‌گردد. اما چنین نیست که جاهلیت سراسر کفر و شرک و خرافات بوده باشد، بلکه گاه رسمهای نیک و اخلاق حسنه و اندیشهٔ توحیدی، مخصوصاً مکتب خاصی از آن که آیین حنیف یا حنیفیت نامیده شده است، در بطن فرهنگ شرک‌آلود عرب جای داشته است (← حنیف). ایمان اقلیت معدود به «الله» و معاد، و انجام بعضی شعائر و سنن ابراهیمی نظیر ختنه و حج، در دورهٔ جاهلیت سابقه داشته است. در جنب ستاره‌پرستی و توجه به انواع بتواره‌ها (فتیش‌ها) و توتمهای اعم از جمادی، گیاهی، و حیوانی، گاه رسوم اجتماعی پیشرفته و انسانی نیز مانند جوار (پناه دادن) و حلف (هم‌پیمانی)، بیعت، و اکرام عمیق به مهمان (ضیف) و اهتمام به مکارم اخلاق چون جود و سخا و حلم و مروت وجود داشته است. چنانکه حدیثی از رسول‌الله (ص) به این مضمون نقل شده است: «**یعمل فی الاسلام بفضائل الجاهلیة**» (در اسلام به فضایل عصر جاهلیت عمل می‌شود) (← *مفتاح کنوز السنة*، ذیل «الجاهلیة»). دکتر عباس زریاب دربارهٔ وجه تسمیهٔ جاهلیت می‌نویسد: «چنانکه گولدزیهر در *مطالعات اسلامی* (ج ۱) به‌تفصیل بیان داشته است، مقصود از جاهلیت، نادانی نیست. گولدزیهر با استناد به شواهد «جهالت» را در برابر «حلم» می‌داند. مسلم است که «جاهلیت» در برابر «اسلام» است، و بنابراین، مقصود از جاهلیت در قرآن، عصری است که با تمام موازین و ارزشهای اخلاقی و دینی و فرهنگی درست در مقابل اسلام بوده است (*سیرت رسول‌الله*، ص ۸۳). همو از قول جواد علی می‌نویسد که در قرآن کریم گاه هست (ازجمله آیهٔ ۶۳ سورهٔ فرقان) که جاهل به معنای نادان نیست، بلکه انسان متکبر خودرأی است. باری، زندگی عربهای شهرنشین و اعراب بادیه‌نشین عصر جاهلی، زندگی بدوی شبانی و

دامداری قبیله‌ای بسته‌ای بود و به گفتهٔ حضرت علی(ع) حتی یک نفر که سواد خواندن و نوشتن داشته باشد در میان آنان پیدا نمی‌شد (*نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۳۳) و اعتقاد به سرنوشت لایتغیر و دخالت ارواح شریر و از آنجا توسل به کهانت و فال و زجر و طیره و هاتف و جن و انواع قرعه‌کشیهای قمارگونه در میان آنان رواج داشت. شأن زن چنانکه در بخش بعدی این مقاله خواهیم دید در حد اشیاء و جانوران بود و هنگام حیض او را طرد می‌کردند یا به انواع «شبه‌طلاقها» او را بلاتکلیف و در حالتی که نه همزیستی بود و نه طلاق نگاه می‌داشتند و به او ارث نمی‌دادند حتی خود او را به ارث می‌بردند و چنانکه مشهور است بعضی از آنان دختران خود را زنده‌به‌گور می‌کردند و اگر هم او را زنده می‌گذاشتند، مرگ زودرس او را سعادتی برای خود می‌شمردند. در روابط اجتماعی نیز غارت و جنگ و جدل قبیله‌ای جزو نهادهای اجتماعی شده بود. این جنگهای قبیله‌ای را که گاه تا چهل سال طول می‌کشید «ایام‌العرب» می‌گفتند. در مورد دیه و قصاص نیز حد و مرزی نمی‌شناختند و فقط به کشتن قاتل اکتفا نمی‌کردند، بلکه متعرض کسان و قبیلهٔ او هم می‌شدند و غالباً هر خونخواهی و قصاص به جنگ طایفگی دامنگیری تبدیل می‌شد، به نحوی که احکام قرآنی و اسلامی که فقط کشتن یک تن را در برابر یک تن، آن‌هم با شرایطی، روا می‌شمرد، یک قانون اصلاحی و انقلابی عظیم است. از سوی دیگر از دیرباز ربا در معاملات و مناسبات مردم جاهلی وارد شده بود. همچنین در روابط جنسی بی‌بند و بار بودند و فحشاء (از جمله به صورت به‌کار گرفتن کنیزکان در فاحشه‌خانه‌ها، به صورت علنی) برقرار بوده است. از نظر دینی چنانکه اشاره شد، تقدس دادن به انواع بتواره‌ها از جمله سنگها و توتمهای گیاهی و زراعی (از جمله پرستش درختی به نام ذات‌الانواط) و حیوانی (از جمله بحیره و سائبه و وصیله و حام) که در قرآن به آنها اشاره و نهی شده است و ستاره‌پرستی رواج داشت. ستاره‌پرستی عرب جاهلی بیشتر در جنوب عربستان و شامل پرستش الههٔ منسوب به ماه از جمله ود و عائم و پرستش خورشید و زهره بود، چنانکه نهی از پرستش ماه و خورشید در آیهٔ ۳۷ سورهٔ فصلت (۴۱) آمده است. احترام عرب جاهلی به سنگهایی که در سفرها از حومهٔ کعبه برمی‌داشت و به همراه خود می‌برد، کم‌کم گسترش یافته و هر قبیله‌ای بتی برای خود داشت. ابن‌هشام و کلبی بر آنند که عمروبن لحی اولین کسی بوده است که در عرب، بت پرستیده است و همو بوده که بحیره و سائبه و وصیله و حام را (به صورت توتم) تحریم‌کرده است و همو بوده است که در سفر تجارتی خود به شام، بت هبل را به همراه آورده است و در کعبه نهاده بوده است (*سیرت رسول‌الله*، ۱۰۰، *اصنام* کلبی، ۱۰۴). قوم هذیل، سواع را

می‌پرستید (*سیرت رسول‌الله*، ۱۰۳؛ *اصنام* کلبی، ۱۰۶). قضاعه (به قول ابن‌هشام، ۱۰۳) و قبیلهٔ کلب (به قول کلبی، ۱۰۶) ود را می‌پرستید. قوم لحی (به قول ابن‌هشام، ۱۰۳) و قوم مذحج و اهل جرش (به قول کلبی، ۱۰۶) یغوث را می‌پرستیده است. اینها بتهایی بوده که همراه با دو بت دیگر در قرآن‌کریم نام برده شده است. یعنی یعوق که قوم خیوان آن را می‌پرستیده (*سیرت رسول‌الله*، ۱۰۳؛ کلبی، ۱۰۷) و نسر که به قول ابن‌هشام (*سیرت رسول‌الله*، ۱۰۳) قوم ذوالکلاع، و به قول کلبی (*اصنام*، ۱۰۷) قبیلهٔ حمیر آن را می‌پرستیده است. از سه بت دیگر نیز در قرآن کریم یاد شده است: ۱) عزی که به قول ابن‌هشام (*سیرت رسول‌الله*، ۱۰۶) بنی‌کنانه، و به قول کلبی (*اصنام*، ۱۱۴) قریش آن را می‌پرستیده است. ۲) منات که اوس و خزرج آن را می‌پرستیدند (سیرت، ۱۰۷؛ *اصنام*، ۱۱۰) و حضرت علی(ع) در فتح مکه منات را سرنگون کرد (*اصنام*، ۱۱۰). ۳) لات که قوم ثقیف در طائف آن را می‌پرستید (سیرت، ۱۰۷؛ *اصنام*، ۱۱۲). حاصل آنکه در فتح مکه به همت حضرت رسول(ص) و دستیاری علی‌بن ابی‌طالب(ع) در حدود ۳۶۰ بت و بتواره از صحن و حریم کعبه سرنگون و قلع و قمع گردید. اما چنانکه اشاره شد اندیشهٔ توحیدی نیز به صورت فردی یا گروهی در عصر جاهلی سابقه داشته است. چنانکه عبدالمطلب به آیین حنیف (نوعی توحید ابراهیمی) اعتقاد داشت و زیدبن عمرو نفیل که اسلام را درک نکرد، از عبادت بتان اکراه داشت و محضر حضرت محمد(ص) را پیش از بعثت دریافته بود و قس‌بن ساعدهٔ ایادی توحید و معاد را باور داشت. همچنین نابغهٔ ذبیانی و زهیربن ابی‌سلمه و چند تن دیگر (پیشگفتار ترجمهٔ کتاب *الاصنام*، به قلم جلالی نایینی، ۷) و مسعودی نیز از ایمان قس‌بن ساعده و رئاب شنی و بحیرای راهب که در ایام فترت قائل به وجود خداوند بوده‌اند سخن می‌گوید (ترجمهٔ *مروج الذهب*، ۴۵۸/۱).

اشاره به جاهلیت در قرآن کریم. در قرآن‌کریم چهار بار کلمهٔ جاهلیت به‌کار رفته است. یک بار دربارهٔ گروهی از یاران پیامبر(ص) که با اکراه و نفاق، در جنگ احد شرکت کرده بودند، می‌فرماید: «و گروهی دیگر هم بودند که فقط در غم جان خویش بودند و اندیشه‌های ناسزاواری دربارهٔ خداوند داشتند که همچون پندارهای جاهلیت (= **ظن‌الجاهلیة**) بود» (آل‌عمران، ۱۵۴). بار دیگر از پیروی از حکم الجاهلیه (احکام و عملکردهای جاهلیت) نهی و توبیخ می‌فرماید (مائده، ۵۰). بار دیگر در خطاب و هشدار به زنان پیامبر(ص) آنان را از جلوه‌گری همچون عهد اوایل جاهلیت (= **تبرج الجاهلیة الاولی**) نهی می‌فرماید (احزاب، ۳۳). و بار آخر در سورهٔ فتح است که از کفار مکه که در دلهایشان «حمیت، حمیت جاهلیت» هست سخن می‌گوید (فتح،

۲۶). جز این موارد، و بدون کاربرد لفظ جاهلیت، در قرآن‌کریم بارها به بعضی عقاید و احکام و نیز اخلاق رذیلهٔ جاهلیت اشاره شده است. اشاره به عقاید، یکی در این است که می‌گفتند: «ما آنها (بتها) را نمی‌پرستیم مگر از آن روی که ما را به خداوند نزدیک کنند» (زمر، ۳). دیگر اینکه می‌گفتند: «زندگی جز زندگی دنیوی ما نیست که زنده می‌شویم و می‌میریم و ما را جز طبیعت (دهر) نابود نمی‌کند» (جاثیه، ۲۶). دیگر اینکه قائل به این بودند که خداوند فرزندانی دختر دارد و بعضی فرشتگان، دختران خدا هستند، و از این جهت به عبادت آنها می‌پرداختند تا ایشان را شفاعت کنند (از جمله سورهٔ انعام، ۱۰۰ـ۱۰۱؛ نحل، ۵۷؛ نجم، ۲۱ به بعد).

همچنین در قرآن به بتهایی که عرب جاهلی می‌پرستیده است، اشاره شده است: به لات و عزی و منات (= منوة) در سورهٔ نجم، ۱۹ـ۲۰، و به ود و سواع و یغوث و یعوق و نسر در سورهٔ نوح، ۲۳. همچنین قابل توجه است که جن‌پرستی بعضی از اعراب جاهلی نیز در قرآن تصریح شده است (انعام، ۱۰۰؛ صافات، ۱۵۸) و مفسران گفته‌اند که قبیلهٔ خزاعه به پرستش جن می‌پرداخته‌اند.

همچنین بعضی از احکام و اعمال عبادی عرب عصر جاهلیت، در قرآن انعکاس یافته و غالباً نهی و تخطئه شده است. از جمله قربانی‌ای که جز نام خدا بر او برده شده باشد (**اهل به لغیرالله**) ممنوع و حرام شده است (بقره، ۱۷۳؛ مائده، ۳) و نیز قربانی‌ای که بر نُصُب یا برای انصاب (بتان یا سنگ مقدس قربانگاه) انجام گرفته باشد ناروا شمرده شده است (مائده، ۳). همچنین انصاب و ازلام به عنوان دو عملکرد جاهلی نهی شده است (مائده، ۹۰). همچنین حرام‌شماری حیوانات (توتمهای) چهارگانهٔ معروف (بحیره و سائبه و وصیله و حام) به‌شدت تخطئه شده است (مائده، ۱۰۳).

چنانکه مشهور است حج از سنن و آیینهای ابراهیمی است و در پیش از اسلام هم در سراسر عصر جاهلیت رواج داشته است، و کل آن آیین و مناسک آن با تغییر و تفاوتهایی که غالباً در قرآن‌کریم و سنت نبوی به آن تصریح شده است، به صورت حکم و سنتی «امضایی» (امضاشده، تصویب‌شده) به اسلام رسیده است و جزو اهم فروع عبادی و واجبات دینی و ضروریات اعتقادی اسلام است. قرآن‌کریم حج را که در عصر جاهلی با دستکاری در تقویم ق (= نسیء) در ماههای مختلف برگذار می‌شده، در ماههای معلوم و ثابت مقرر می‌دارد (بقره، ۱۹۷). گفتنی است که نسیء از کارهای ناصواب عصر جاهلیت بود، یعنی کوشش در تغییر و گردش دادن ماههای حرام و موسم حج و قرار دادن آن در ماههای «مناسب» (از نظر فصل طبیعی و موسم

تجارت و داد و ستد و کشاورزی و غیره) که قرآن اکیداً نهی فرموده و ماههای حرام و ماههای حج را تثبیت کرده است (نسیء، توبه، ۳۷). همچنین رفث (جماع) و فسوق (دشنام و دروغ) و جدال را که چه‌بسا در عهد جاهلی، نسبت به آن بی‌مبالات بوده‌اند، در حج ممنوع می‌گرداند (بقره، ۱۹۷). همچنین از بعضی آداب و عادات جاهلی، از جمله از اینکه در بازگشت از حج از پشت دیوار خانه‌ها یا خیمه‌ها وارد می‌شده‌اند، نهی می‌کند (بقره، ۱۸۹). و نیز حجاج را از اینکه طی مراسم حج، به قصد مفاخره، از پدرانشان یاد می‌کرده‌اند، نهی می‌کند و مقرر می‌دارد که باید خداوند را با شور و شوقی بیشتر از آن یاد کنند (بقره، ۲۰۰).

همچنین تجارت را در حال احرام و ایام حج روا می‌شمارد (بقره، ۱۹۸)، یا وقوف در عرفات را نیز که قریش بر خود لازم نمی‌دانستند برای همگان تشریع و تأکید می‌فرماید (بقره، ۱۹۹). در جای دیگر، در اشاره به کفار قریش می‌فرماید: «اینان کسانی هستند که نمازشان در پیرامون خانهٔ کعبه جز سوت زدن و دست‌افشانی نیست» (انفال، ۳۵). اشاره به عملکردهای جاهلی دیگری نیز در قرآن کریم هست. از جمله اینکه ازدواج با همسر پدران را برای پسران نهی می‌فرماید (نساء، ۲۲). یا رسم جاهلی به ارث بردن زنان را (نساء، ۹)، یا ارث بردن هم‌پیمانان از همدیگر را نهی و به جای آن ارث را فقط برای اولوا الارحام (خویشاوندان) مقرر می‌دارد (نساء، ۳۳؛ انفال، ۷۲). و از همه مهمتر آنکه برای زن که در عصر جاهلی از ارث محروم بوده است، سهمی از میراث، به اندازهٔ نصف مرد مقرر می‌دارد (نساء، ۱۱). کسانی که از موقعیت اجتماعی رقت‌انگیز و غیرانسانی زن در عصر جاهلی اطلاع ندارند، با تکیه به ارزشها و عملکرد امروزه و حقوق عرفی، انتقاد می‌کنند که چرا سهم‌الارث زن به اندازهٔ مرد نیست، غافل از آنکه در جهان باستان، حتی در حوزهٔ ادیان، غالباً زنان ارث نمی‌برده‌اند، و حکم الهی در قرآن، یک گام بزرگ در اصلاح وضع زنان بوده است. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، اصولاً زن و نیز نوزاد دختر در جامعهٔ جاهلی بسیار نامحبوب بوده است (← سورهٔ نحل، ۵۷ـ۵۸). مخصوصاً اگر توجه کنیم که رسم زنده‌به‌گور کردن دختران نوزاد در عصر جاهلی سابقه داشته است (شرحش خواهد آمد) و در قرآن اکیداً نهی شده است (انعام، ۱۳۷، ۱۵۱؛ اسراء، ۳۱؛ تکویر، ۸) و اختیار نامحدود و استبداد مردان را در عصر جاهلی که بارها زن را طلاق می‌داده‌اند و هر بار قبل از پایان یافتن عده، رجوع کرده بدین وسیله زن را آزار می‌دادند، محدود می‌سازد، و طلاق را فقط به دو بار محدود می‌نماید (بقره، ۲۲۹) و برای بازگشت شوهر به همسر خویش پس از طلاق سوم مقرراتی نسبتاً سخت مقرر می‌دارد (بقره، ۲۳۰). از طلاق بدتر، شبه‌طلاقهای عصر جاهلی بوده است که دو نوع آن به عنوان

«ایلاء» و «ظهار» مشهور است. در ایلاء، مرد غالباً برای آزار زن، قسم می‌خورده است که با او همخوابگی نکند و او را مادام‌العمر بلاتکلیف و معذب نگاه می‌داشته است و در قرآن و فقه اسلامی آن را از حالت بن‌بست و بلاتکلیفی بیرون آورده است. همچنین تعدد زوجات را که حد و حصری نداشته است، محدود می‌سازد. نیز بی‌بندوباری جنسی را با تعیین تعزیرات و حدود مهارکرده و رابطهٔ جنسی را سامان می‌دهد.

به نظر می‌رسد هرچه گوشه و زوایای جاهلیت بیشتر کاویده و شناخته شود، اهمیت و قدر اسلام بیشتر شناخته می‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و همگی به رشتهٔ الهی درآویزید و پراکنده نشوید، و نعمت خداوند را بر خود یاد کنید که دشمنان همدیگر بودید و او میان دلهای شما الفت داد و به نعمت او با هم دوست شدید و بر لبهٔ پرتگاه آتش بودید و او بازتان رهاند...» (آل‌عمران، ۱۰۳)، که به گفتهٔ مفسران اشاره به جنگها و خصومتهای ریشه‌دار و دیرینهٔ دو طایفهٔ اوس و خزرج دارد که اسلام آوردند و با هم متحد و مهربان شدند و در بنای اسلام، سنگ تمام گذاشتند و همانانند که «انصار» را (در مقابل «مهاجرین») تشکیل می‌دهند و بارها در قرآن ستوده شده‌اند. یا همچنین می‌فرماید: «خداوند بر مؤمنان منت نهاد [و نعمت داد] که پیامبری از میان خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می‌خواند و پاکیزه‌شان می‌دارد و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد، در حالی که در گذشته در گمراهی آشکاری بودند» (آل‌عمران، ۱۶۴). و در سورهٔ جمعه (آیهٔ ۲) شبیه به همین معنا را می‌فرماید که او در میان «امیین» پیامبری از خودشان برانگیخت، که مراد از «امیین» قوم بی‌سواد و بی‌کتاب عرب است.

انتقاد از جاهلیت در *نهج‌البلاغه*. پس از شعر جاهلی از جمله *معلقات* سبع، و قرآن کریم، و بعضی احادیث نبوی، *نهج‌البلاغه* کهن‌ترین منبعی است که اشاراتی دربارهٔ جاهلیت دارد. حضرت امیرالمؤمنین جاهلیت را با صفت «الجهلاء» یاد می‌کند (خطبهٔ ۹۵) که نشان می‌دهد «جاهلیت» را به معنای جهالت و نادانی می‌گیرد. حضرت در آغاز خطبهٔ ۲۶ می‌فرماید: «همانا خدا، محمد را برانگیخت، تا مردمان را بترساند، و فرمان خدا را چنانکه باید برساند. آن هنگام شما ای مردم عرب، بدترین آیین را برگزیده بودید، و در بدترین سرای خزیده. منزلگاهتان، سنگستان ناهموار، همنشینتان گرزه مارهای زهردار. آبتان تیره و ناگوار و خوراکتان گلوآزار. خون یکدیگر را ریزان، از خویشاوند بریده و گریزان. بتهاتان همه جا برپا، پای تا سر آلوده به خطا» (*نهج‌البلاغه*، ترجمهٔ دکتر سیدجعفر شهیدی، خطبهٔ ۲۶). همچنین: «همچون بدخویان جاهلیت مباشید که نه در دین فهمی دارند، نه شناسای کردگارند...» (خطبهٔ ۱۶۶). همچنین: «او را

برانگیخت، در حالی که مردم سرگردان بودند، و بیراههٔ فتنه را می‌پیمودند، هوی و هوسشان سرگشته ساخته، بزرگی‌خواهیشان به فرودستی انداخته، از نادانی جاهلیت خوار، سرگردان و در کار نااستوار، به بلای نادانی گرفتار. او که درود خدا بر وی باد، خیرخواهی را به نهایت رساند، به راه راست رفت، و از طریق حکمت و موعظهٔ نیکو، مردم را به خدا خواند» (خطبهٔ ۹۵). (برای موارد دیگر ← تصنیف *نهج‌البلاغه*، بخش ۵۰).

مردن به مرگ جاهلیت. حدیث بسیار مشهوری از رسول‌الله(ص) در بعضی از کتب حدیث شیعه نقل شده است که کسی را که امام عصرش را نشناسد و بمیرد، مانند مردهٔ جاهلیت یا کسی که در جاهلیت مرده است، شمرده است. این حدیث با عبارات گوناگون به معنای واحد نقل شده است. یک روایت آن این است که از امام ششم(ع) از پدرانش از رسول‌الله(ص) نقل شده است که فرموده‌اند: «**من مات و هو لایعرف امامه مات میتة الجاهلیة**» (نقل از محاسن برقی در *بحارالانوار*، ۷۶/۲۳. گفتنی است که در هیچ‌یک از روایات متعدد این حدیث که در *بحارالانوار* از منابع مختلف نقل شده عبارت «امام زمانه» که در بعضی منابع بعد از *بحار* دیده می‌شود، دیده نمی‌شود). در توضیح میتةالجاهلیه در همان منبع نقل شده است که امام ششم(ع) فرموده‌اند مراد «میتة کفر» (درکفر مردن) نیست، بلکه «میتة ضلال» (در گمراهی مردن) است.

در پایان این نکته شایان ذکر است که یکی از آیات مشهور قرآن‌کریم که در اشاره به زنده به گورکردن دختران در عصر جاهلیت است، این آیه است: **و اذا المؤودة سئلت. بای ذنب قتلت** (تکویر، آیات ۸ و ۹) (هنگامی که دربارهٔ (نوزاد دختر) زنده‌به‌گورشده بپرسند، که به کدامین گناه کشته شده است). طبرسی در تفسیر این آیه از قول ابن عباس نوشته است در عصر جاهلیت چون زنی می‌خواست زایمان کند او را کنار گودالی می‌نشاندند. اگر دختر می‌زایید نوزاد را در گودال دفن می‌کردند، و اگر پسر بود او را نگه می‌داشتند (*مجمع‌البیان*، ذیل تفسیر آیات) و در *بحارالانوار*، ۲۵۴/۲۳-۲۵۶ از منابع کهن از جمله *تفسیر قمی* و کنز *جامع‌الفوائد*، از قول ائمهٔ اطهار(ع) نقل شده است که در تفسیر آیه فرموده‌اند مراد از «مؤوده» کسانی است که در راه محبت اهل بیت(ع) کشته شده‌اند.

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

جبرئیل

جبرئیل (به عبری به معنای مرد خدا)، یکی از چهار فرشتهٔ مقرب و برترین آنها (آن سه فرشتهٔ دیگر: میکائیل، اسرافیل، و عزرائیل) در ادیان ابراهیمی که رابط میان خداوند و پیامبران است. در قصص یهودیت و مسیحیت و اسلام و در سنت این سه دین توحیدی، از نقش جبرئیل بسیار یاد شده است. جبرئیل، ابراهیم(ع) را از آتش به فرمان خدا نجات داد و موسی(ع) را در مبارزه با فرعون حمایت‌کرد و هنگام خروج بنی‌اسرائیل از مصر، فرعونیان را به بحر احمر کشانید و در آن غرق‌کرد. بر شموئیل ظاهر شد و همچنین به داود(ع) ساختن زره آموخت. او به دانیال نبی تعبیر رؤیا آموخته است. همو زکریا(ع) را به ولادت یحیی(ع) و مریم (علیهماالسلام) را به ولادت عیسی(ع) بشارت داد (*اعلام قرآن*، *قاموس کتاب مقدس*، ذیل جبرئیل).

در سنت اسلامی و قرآن‌کریم، جبرئیل همان روح‌القدس است. دلیل صریح قرآنی بر اینکه روح‌القدس همان جبرئیل است، آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ نحل است: **قل نزله روح‌القدس من ربک** (بگو آن ــ قرآن ــ را روح‌القدس از سوی پروردگارت نازل‌کرده است). همچنین آیهٔ ۹۷ سورهٔ بقره: **قل من کان عدوا لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن‌الله** (بگو هرکس دشمن جبرئیل باشد (بداند) که جبرئیل آن (قرآن) را به دستور الهی بر دل تو نازل‌کرده است). از جبرئیل سه بار در قرآن به صورت «جبریل» نام برده شده است (بقره، ۹۷، ۹۸، تحریم، ۴). او حامل وحی قرآن به پیامبر اکرم(ص) است. همچنین در قرآن گاه به عنوان «روح» از او تعبیر شده است (از جمله غافر، ۱۵، مجادله، ۲۲). همچنین **الروح‌الامین** (شعراء، ۱۹۳)، **شدیدالقوی** (نجم، ۵۰) و **رسول کریم** (تکویر، ۱۹ـ۲۱) نیز نامیده شده است. در سورهٔ نجم اشاراتی هست که به ملاقات یا مواجههٔ پیامبر(ص) با جبرئیل تصریح دارد. طبق احادیث بسیاری، جبرئیل به صورت جوان خوشرویی به نام دحیهٔ کلبی بر حضرت(ص) ظاهر می‌شده است. همچنین از مطاوی احادیث، این نکته

برمی‌آید که حضرت رسول(ص) جبرئیل را به صورت اصلی خودش نیز مشاهده‌کرده است، که ششصدبال مرصع به دُرّ داشته است (*بحارالانوار*، ۱۷۴/۵۹). همچنین حدیثی از ابن‌شهاب نقل شده است که حضرت رسول(ص) از جبرئیل خواست که او را به صورت اصلی‌اش ببیند. جبرئیل گفت شما تاب نمی‌آورید. حضرت(ص) اصرار کردند تا جبرئیل به صورت اصلی‌اش ظاهر شد و حضرت(ص) از حیرت و هیبت تماشای او بیهوش شد (*بحارالانوار*، ۲۵۹/۵۹).

جبرئیل در تاریخ صدر و تکوین اسلام و سیرهٔ نبوی حضور معنوی دارد. هنگامی که نخستین سورهٔ قرآن (سورهٔ علق) را در کوه حرا، بر پیامبر(ص) ابلاغ کرد، ورقة بن نوفل، خدیجه همسر پیامبر(ص) را مطمئن کرد که او همان ناموس اکبر است که پیشتر بر موسی(ع) نازل شده است (*سیرت رسول‌الله*، ۲۱۰/۱، درباره اولین دیدار حضرت رسول(ص) با جبرئیل، همان اثر، ص ۲۰۸). شرح صدر (سینه گشایی معجزه‌آسای) پیامبر(ص) به مدد او و میکائیل انجام گرفته است. او وضو گرفتن و نماز خواندن را به حضرت(ص) تعلیم داده است، و در غزوهٔ بدر با هزاران فرشته به مدد پیامبر اسلام(ص) و یاران او آمده است. در معراج همسفر و راهنمای حضرت رسول(ص) بوده است. و در منتهای معراج، در سدرة‌المنتهی، از سیر بازماند و به حضرت (ص) گفت دیگر مأذون نیست که پیشتر رود و حضرت(ص) به‌تنهایی به سیر معراج ادامه داد. چنان که سعدی در حکایت از آن می‌گوید: چنان گرم در تیه قربت براند / که بر سدره جبریل از او باز ماند؛ بدو گفت سالار بیت‌الحرام / که ای حامل وحی، برتر خرام؛ بگفتا فراتر مجالم نماند / بماندم که نیروی بالم نماند؛ اگر یک سر موی برتر پرم / فروغ تجلی بسوزد پرم (آغاز *بوستان*، در ستایش پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلم).

نامهای دیگر جبرئیل (جز تلفظهای چندگانهٔ همین کلمه جبریل یا جبرئیل یا جبرائیل و جبرین) از جمله عبارتند از: فرشتهٔ وحی، امین وحی، روح‌الامین، عقل اول، ناموس اکبر، روح اعظم، و در سنت عرفانی و شعری نامهای دیگر نیز دارد (← *لغت‌نامهٔ دهخدا*). طریحی می‌نویسد: «نقل است که او علیه‌السلام پنجاه بار بر حضرت ابراهیم(ع) و چهارصد بار بر موسی(ع) و ده مرتبه بر عیسی(ع) و بیست و چهارهزار بار بر حضرت محمد(ص) نازل شده است» (*مجمع‌البحرین*، ذیل «جبرئیل»). علامه مجلسی در *بحارالانوار*، ۴۷/۲۵ به بعد، بابی تحت این عنوان که ائمه علیهم‌السلام مؤید به روح‌القدس بوده‌اند، بازکرده و احادیث بسیاری از منابع معتبر نقل کرده است. همچنین از منابعی چون *مصباح‌المتهجد* و *البلدالامین*، دعایی را که به دعای لیلة‌السبت (دعای شب شنبه) معروف است، و جبرئیل آن را به حضرت علی(ع) تعلیم داده است، نقل کرده است (*بحارالانوار*، ۳۲۸/۹). همو از تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی نقل کرده

است که در ضمن بیان خبر معراج، از قول جبرئیل نقل کرده است که نزدیکترین خلق به خداوند من و اسرافیل هستیم (*بحار*، ۲۴۹/۵۹). جامع‌ترین و شگرف‌ترین، توصیف از جبرئیل، در کتاب *اختصاص* شیخ مفید (که خود هزار سال تمام از درگذشت مؤلفش می‌گذرد) با اسنادش از ابن عباس نقل شده است. مقدمتاً باید گفت که یهودیان مدینه، از عبدالله بن سلام (که بعداً اسلام آورد) خواستند به قصد آزمون صدق و صحت نبوت رسول‌اللّٰه(ص) از او مسائلی از تورات و شرائع الهی بپرسد. او به نزد حضرت(ص) می‌رود و مسائل را یک‌به‌یک طرح می‌کند و پاسخ درست می‌شنود تا آنجا که می‌گوید: «حال مرا از چهار چیز که خداوند به دست خویش آفریده است، خبر ده. حضرت(ص) فرمود: خداوند جنات عدن را به دست خویش آفریده است، و درخت طوبی را به دست خویش در بهشت کاشته است و آدم را به دست خویش آفریده است و تورات را به دست خویش نوشته است. ابن‌سلام گفت: درست گفتی یا محمد. چه کسی تو را از این امر آگاهی داد؟ فرمود: جبرئیل. گفت: جبرئیل از چه کسی فراگرفت؟ فرمود: از میکائیل. گفت: میکائیل از چه کسی؟ فرمود: از اسرافیل. گفت: اسرافیل از چه کسی؟ فرمود: از لوح محفوظ. گفت: لوح از چه کسی؟ فرمود: از قلم. گفت: قلم از چه کسی؟ فرمود: از رب‌العالمین. گفت: درست گفتی یا محمد. پس گفت: برایم از جبرئیل بگو که در هیأت اناث است یا در هیأت ذکور، فرمود در هیأت ذکور، و نه در هیأت اناث. گفت: خبر بده که طعام یا شراب او چیست؟ فرمود: طعام او تسبیح و شراب او تهلیل است. گفت: درست گفتی یا محمد. حال خبر بده از طول قامت جبرئیل. فرمود: او در میان فرشتگان، میانه‌بالاست، نه چنان بلند است، نه چندان کوتاه. هشتاد بافه گیسو دارد و طره‌ای مجعد و بین دو چشمان او هلالی است. او سپیدپیشانی (اغر)، سیه‌چشم (ادعج) و سیمین‌ساق (محجل) است. نور او در میان فرشتگان همانند روشنایی روز در برابر تاریکی شب است. بیست و چهار بال سبز دارد که در میان آنها درّ و یاقوت تنیده است و مرصع به لؤلؤ است و حمایلی دارد که آستر آن رحمت و تکمه‌اش کرامت و رویه‌اش وقار و پرش زعفران است. جبین او آشکار، بینی او کشیده، گونه‌هایش فروهشته، آرواره‌هایش گرد، نیکوقامت است، نه می‌خورد و نه می‌آشامد، نه ملول می‌شود و نه اشتباه می‌کند. به مدد وحی الهی تا روز قیامت قائم است. گفت: درست گفتی یا محمد. سپس در دنبالهٔ حدیث می‌آید که جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، رؤسای ملائکه و امین وحی رب‌العالمین‌اند» (*الاختصاص*، تصحیح غفاری، ۴۵ـ۴۶. نیز: *بحار*، ۲۵۳/۹ـ۲۶۴).

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

بهشت

بهشت، اقامتگاه ابدی مؤمنان و صالحان رستگار در جهان آخرت. مؤمنان و صالحان رستگار یا به‌طور کلی بهشتیان کسانی هستند که به‌تصریح قرآن کفهٔ اعمال نیکشان بر اعمال بد غالب آمده: «در آن روز وزن‌کردن به حق خواهد بود. آنها که ترازویشان سنگین است رستگارانند» (اعراف، ۸)؛ «اما هرکه ترازویش سنگین باشد، در یک زندگی پسندیده است» (قارعه، ۶ـ۷). بهشتیان در عرف قرآن مجید به چند نام و صفت نامیده شده‌اند، از جمله **اصحاب الجنة** (بقره، ۸۲؛ هود، ۲۳) و **اصحاب‌الیمین** و **اصحاب‌المیمنة** (واقعه، ۸، ۲۷، ۳۸). در یکی از آیات قرآن مجید هم تصریح شده است که بهشت برای متقین (پارسایان و پرهیزگاران) آماده شده است (آل‌عمران، ۱۳۳) و در آیهٔ دیگر گفته شده است که برای رسیدن به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که پهنای آن همسان پهنای آسمانها و زمین است بر یکدیگر پیشی بگیرید. این بهشت برای کسانی که به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند، مهیا شده است (حدید، ۲۱).

بهشت (الجنة) در قرآن مجید به نامها و صفات متعددی نامیده شده است از جمله جنة‌المأوی، جنات‌المأوی، جنة نعیم، جنات النعیم، جنة‌الخلد، دارالسلام، دارالقرار، دارالمتقین، دارالمقامة، عدن، الغرفات، الفردوس (برای تفصیل ← فرهنگ موضوعی *قرآن مجید*). تصویر و توصیف بهشت در قرآن یکپارچه نیست، یعنی تمام اوصاف آن و احوال و اعمال بهشتیان به دنبال هم در یک یا چند سوره نیامده، بلکه اوصاف کوتاه و متعدد و گاه مکرری ـ غالباً در دو سه جمله ـ از آنها در بسیاری از سوره‌ها، علی‌الخصوص سوره‌های مکی آمده است. توصیف بهشت در سه سورهٔ الرحمن، واقعه و انسان (دهر) بیشتر و پیوسته‌تر از سایر سوره‌هاست. برای به دست آوردن تصویر اجمالی از بهشت، آن‌چنان که در قرآن‌کریم توصیف شده، لازم است که

آیات ذی‌ربط سوره‌های مختلف کنار هم گذارده شود. بهشت یا جنة‌المأوی در آسمان نزدیک سدرة‌المنتهی است (الذاریات، ۲۲؛ نجم، ۱۴ـ۱۵). آن را برای بهشتیان به پیش می‌آورند (تکویر، ۱۳) تا از آن دور نباشند (ق، ۳۱) و آنان را که از پروردگارشان ترسیده‌اند گروه‌گروه به بهشت می‌برند. چون به بهشت برسند درهایش گشوده شود و خازنان بهشت گویند سلام بر شما، بهشتتان خوش باد، به درون بیایید، همواره در اینجا خواهید بود (زمر، ۷۳). پهنای بهشت به‌قدر همهٔ آسمانها و زمین است (آل‌عمران، ۱۳۳؛ حدید، ۲۱) و در آنها خانه‌هایی نیکو (مساکن طیبه) برای بهشتیان آماده است (توبه، ۷۲) و حوریانی که مستور در خیمه‌ها هستند (منتظر ایشانند) (الرحمن، ۷۲). در آنجا باغهایی عالی است (غاشیه، ۱۰) و در آن چشمه‌سارها روان باشد و نهرهایی از آب زلال تغییرناپذیر و شیری که طعمش دگرگون نمی‌شود، و شرابی که آشامندگان از آن لذت می‌برند و نهرهایی از عسل مصفی (محمد، ۱۵). چشمه‌سارانی که رایحهٔ کافور و زنجبیل دارند (انسان، ۵، ۱۷). بهشتیان در آنجا بر تختها تکیه زده‌اند، نه هیچ آفتابی می‌بینند و نه سرمایی. سایه‌های درختان بر سرشان افتاده و میوه‌ها به فرمانشان باشد (انسان، ۱۳ـ۱۴). بر چهره‌هاشان طراوت نعمت را بشناسی. از شرابی خالص که بر سر آن مهر نهاده‌اند سیراب می‌شوند، مهر آن از مشک است و پیشدستی‌کنندگان در آن بر یکدیگر پیشدستی می‌کنند (مطففین، ۲۴ـ۲۶). به پاداش کارهایی که کرده‌اند می‌خورند و می‌آشامند و بر آن تختهای کنار هم چیده تکیه می‌زنند. حوریان را همسرشان می‌گردانیم. کسانی که خود ایمان آورده‌اند و فرزندانشان در ایمان پیرویشان کردند، فرزندانشان را به آنها ملحق می‌کنیم و از پاداش عملشان هیچ نمی‌کاهیم. پیوسته از هرگونه که بخواهند میوه و گوشت عطایشان می‌کنیم. در آنجا جام می‌دهند و جام می‌ستانند که در آن نه سخن بیهوده باشد نه ارتکاب گناه. غلامان چون مروارید پنهان در صدف، به گردشان می‌چرخند، پرسش‌کنان روی به یکدیگر می‌کنند... (طور، ۱۹ـ۲۵). بر بسترهایی که آسترشان از استبرق (دیبای ضخیم) است تکیه زده‌اند. از فرودستهاشان، نهرها جاری است. بهشتیان را به دستبندهای زر می‌آرایند و جامه‌هایی سبز از دیبای نازک و دیبای ستبر می‌پوشند (کهف، ۳۱). در آنجا زنانی هستند که جز به شوهر خویش ننگرند و پیش از بهشتیان هیچ آدمی و جنی به آنها دست نزده است همانند یاقوت و مرجان (الرحمن، ۵۴ـ۵۸). بهشتیان «ازواج مطهره» (همسران پاکیزه) دارند، حوریان که چشم فروهشته (قاصرات الطرف) هستند و چشمانی درشت و زیبا دارند (آل‌عمران، ۱۵؛ صافات، ۴۸). بعضی از مفسران و مترجمان «قاصرات الطرف» را زنانی که تنها به شوهران خود نظر دارند، معنی

کرده‌اند. خمر بهشتی سفید است و نوشندگان را لذت‌بخش. نه عقل از آن تباهی گیرد و نه نوشنده مست شود. آنان شاد و شاکرند، و می‌گویند سپاس خدایی را که اندوه از ما دورکرد؛ آن خدایی که ما را به فضل خویش بدین سرای جاویدان درآورد که در آنجا نه رنجی به ما می‌رسد و نه خستگی (فاطر، ۳۳ـ۳۵). هر کینه‌ای از دلشان برکنده شده است، همه برادرند، بر تختها روبه‌روی همند، هیچ رنجی به آنها نمی‌رسد و کسی از آنجا بیرونشان نراند (حجر، ۴۷ـ۴۸) و با هم دوستانه و همدلانه به گفت‌وگو می‌پردازند و از گذشته یاد می‌کنند (طور، ۲۵ـ۲۷). در آنجا دعایشان این است: **سبحانک اللهم** (بارخدایا تو منزهی) و به هنگام درود، سلام می‌گویند و پایان دعایشان این است: سپاس خدای را، آن پروردگار جهانیان (یونس، ۱۰). بهشتیان حیات طیبه‌ای را بدون اندوه و بیم و نگرانی می‌گذرانند و هر خواسته و آرزویشان ــ هرچه دل بخواهد و دیده بپسندد ــ برآورده است (نحل، ۳۱؛ زخرف، ۷۱؛ ق، ۳۵). علاوه بر این از نعمتی «مزید» (ق، ۳۵) و «زیاده» (یونس، ۲۶) برخوردارند که همانا رضوان الهی است (آل‌عمران، ۱۵)، چنانکه می‌فرماید: خداوند به مردان مؤمن و زنان مؤمن، بهشت‌هایی را وعده داده است که جویها در آن جاری است و بهشتیان همواره (جاودانه) در آنجایند، نیز خانه‌هایی نیکو در بهشت جاوید. ولی خشنودی خدا (**رضوان‌اللّٰه**) از همه برتر است که پیروزی بزرگ (فوز عظیم) خشنودی خداوند است (توبه، ۷۲). در نتیجهٔ این رضوان بهشتیان در جایگاهی پسندیده نزد فرمانروایی توانا (خداوند) هستند (قمر، ۵۴ـ۵۵). مفسران و متکلمان اهل سنت، جز معتزله، قائل به این هستند که بزرگترین نعمت بهشت همانا دیدار خداوند است، ولی متکلمان شیعه رؤیت الهی را به معنای لقاء و ملاقات می‌گیرند، نه رؤیت، یا به معنی دیدار پاداش خداوند تفسیر می‌کنند (← رؤیت الهی). اما به هر حال اهل سنت **وُجُوهٌ یومئذٍ ناضِرةٌ الی رَبّها ناظِرة** را به معنای حقیقی حمل می‌کنند یعنی در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند (قیامة، ۲۲ـ۲۳).

محمدبن علی‌بن بابویه قمی می‌نویسد: «اعتقاد ما دربارهٔ بهشت این است که دارالبقاء و دارالسلامة است و مرگ و پیری و بیماری و ناخوشی و زوال و زمینگیری و هم و غم و حاجت و فقر در آن نیست. بهشت دارالغناء و دارالسعاده و دارالمقامه و دارالکرامه است. به اهل آن خستگی و فرسودگی نمی‌رسد. در آن هرچه دل بخواهد و دیده بپسندد فراهم است و بهشتیان در بهشت جاودانه‌اند. اهل بهشت همسایگان خداوند (جیران‌اللّٰه) و اولیاء و احبای او و اهل کرامت هستند و در بهشت مرتبه‌های متفاوت دارند. بعضی متنعم به تسبیح و تقدیس و تکبیر خداوند

و همانند ملائکه هستند و بعضی به انواع خوردنیها و آشامیدنیها و فواکه و نشستگاههای دلپذیر و مصاحبت حورالعین بهره‌مندند و ولدان مخلدون (پسرکان خدمتکار جاودانه) در خدمت آنها هستند و بر گستردنیهای زربفت و نازبالشها تکیه می‌زنند و لباسشان سندس و حریر است و هرکس به هرچه خوش داشته باشد و به هرچه همتش تعلق بگیرد، بهره‌مند می‌گردد» (*اسرارالآیات*، صدرالمتألهین، تصحیح خواجوی، ۲۱۷).

تصویر بهشت در کتب کلامی یا مجموعه‌های حدیث و اخبار شیعه، به‌طور کلی با توصیف آن در قرآن بی‌ارتباط و بی‌انطباق نیست، ولی آکنده از جزئیات و تخیلات و مبالغه‌های افسانه‌ای است. در مورد محل و مکان بهشت، بحثهای بسیاری در کتب فلسفی و کلامی و اعتقادی شیعه وجود دارد. اکثر محدثان طبق نقل بعضی از احادیث بر آنند که بهشت بالای آسمانهای هفتگانه و زیر عرش است و طبق حدیثی که از یکی از ائمه (احتمالاً حضرت علی (ع)) روایت شده سقف بهشت، عرش الهی است (*بحارالانوار*، ۸۴/۸، ۲۰۶). ملاصدرا در *الشواهد الربوبیة* می‌گوید: «و اما در مورد مکان بهشت و جهنم باید گفت که برای آنها مکانی در ظواهر این عالم جسمانی نیست... بلی مکان بهشت و جهنم در درون حجب سماوات و ارض است» (ترجمه و تفسیر *الشواهدالربوبیة*، جواد مصلح، ۴۱۹)، «زیراکراراً گفته‌ایم که عالم آخرت در باطن عالم دنیاست» (پیشین، ۴۲۰). همو در جای دیگر از همین کتاب می‌گوید: «و اما فلک هشتم که مقرّ کواکب بی‌شمار و در جوف فلک نهم قرار گرفته است، آن را در لسان اهل حکمت و عرفان کرسی نامند و محدب آن زمین بهشت و مقعر آن جایگاه جهنم است» (پیشین، ۴۲۲). همچنین: «و زمین بهشت کرسی است و سقف آن عرش رحمان است» (پیشین، ۴۲۳). همو قائل به این است که چون جهنم در زیر بهشت واقع است، حرارت آن باعث نضج و اعتدال میوه‌های بهشتی می‌شود (پیشین، ۴۲۷).

علامه مجلسی پس از نقل اخبار مربوط به محل و مکان بهشت و جهنم و صراط می‌گوید: «تفکر در اینها ضرور نیست بلکه مجوز نیست. بلکه ایمان اجمالی به آنچه انبیا خبر داده‌اند باید آورد و تفکر در تفاصیل آنها که موجب تطرق شبهات شیطانی است نباید نمود» (*حق‌الیقین*، ۴۷۰ـ۴۷۱). ولی خود علامه مجلسی بیش از هر متکلم و محدث شیعه، اخبار و قصص مبالغه‌آمیز مربوط به نعیم بهشت را در آثار خویش، مخصوصاً *بحارالانوار* و *حق‌الیقین* و رسالهٔ مفردهٔ مهمی که دربارهٔ بهشت و دوزخ نوشته است، گرد آورده است. او در مقدمهٔ *رسالهٔ بهشت و دوزخ*اش که به فارسی است، اعتقاد به معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام می‌داند و

می‌نویسد که اعتقاد به بهشت و دوزخ جسمانی واجب است و از ضروریات اسلام است و انکار یا تأویل کردن به بهشت و دوزخ روحانی کفر است (*رسالهٔ بهشت و دوزخ مجلسی*، تصحیح رجائی، ۱۲۹). در این رساله توصیفات غریبی از بهشت آمده است، از جمله: «... در بهشت نهری هست که در اطراف آن کنیزان از زمین روئیده است. چون مؤمن به یکی از آن کنیزان بگذرد و او را خوش آید، او را از زمین می‌کند و حق‌تعالی به جای او دیگری می‌رویاند....» (پیشین، ۱۳۲). یا «جگر مؤمن آیینهٔ حورالعین است و جگر حورالعین آیینهٔ مؤمن ا ست که از غایت لطافت و صفا خود را در آن مشاهده می‌نماید (پیشین، ۱۳۲). همو در همین رساله یکجا قائلست که به هر مؤمن «دو زن از حورالعین کرامت می‌فرمایند» (۱۳۲) و در جای دیگر «هفتاد زوجه از حوران» (۱۴۰) و در جای دیگر «پانصد حوری» (۱۵۵). یا می‌نویسد: «یک دانه انار بهشت اگر در دنیا میان دو کس بیفتد، یکدیگر را نبینند» و در وصف درخت طوبی می‌نویسد: «عیاشی و ابن‌بابویه و دیگران با سندهای معتبر از حضرت امیرالمؤمنین(ع) روایت کرده‌اند که طوبی درختی است در بهشت که اصل آن در خانهٔ حضرت رسول(ص) است و هیچ مؤمنی نیست مگر آنکه شاخی از آن درخت در خانهٔ او هست و خواهش چیزی در خاطر او خطور نمی‌کند مگر آنکه شاخ آن را برای او حاضر می‌کند و اگر سوار تندروی صد سال بتازد از سایهٔ آن بیرون نرود و اگر کلاغی از پایین آن پرواز کند تا از پیری تمام آن سفید شود، به بالای آن درخت نرسد» (*حق‌الیقین*، ۴۷۵). همچنین *بحارالانوار* (۱۳۷/۸ـ۱۳۸، ۱۵۱) دربارهٔ طوبی احادیث بسیاری نقل می‌کند. طوبی به روایتی مهر فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام در خانهٔ حضرت علی(ع) در بهشت است (*بحارالانوار*، ۱۴۲/۸). سلسبیل و رحیق و معین از ریشهٔ طوبی می‌جوشند و سایهٔ طوبی، مجلسی از مجالس شیعهٔ امیرالمؤمنین است (*بحار*، ۱۵۲/۸). باری بهشتی که از طریق روایات و قصص در *بحارالانوار* و سایر آثار مرحوم مجلسی تصویر شده است خشتی از زر، خشتی از سیم، خشتی یاقوت و ملاط آن از مشک اذفر و سقفش از زبرجد و سنگریزه‌های آن از مروارید و خاکش از زعفران و مشک است (*بحارالانوار*، ۱۱۶/۸، ۱۳۲).

مراد از نقل بعضی منقولات یا آراء شخصی علامه مجلسی، به هیچ وجه‌کم‌ارج شمردن آنها در تاریخ فرهنگ و اعتقادات شیعه نیست، ولی غرابت آنها برای ذهن مسلمان شیعهٔ امروز نیز غیر قابل انکار است. اتفاقاً چنین نیست که علامه مجلسی به همهٔ این روایات و قصص به دیدهٔ قبول و اذعان بنگرد، چنانکه در مورد محل بهشت که می‌گوید طبق مشهور میان علمای خاصّه و عامّه در بالای آسمان هفتم و در زیر عرش است، می‌نویسد: «بعضی از آیات و اخبار بر این

دلالت‌کرده است، اما به حد ضرورت نرسیده است». به‌واقع انبوه روایات و قصصی که مجلسی دربارهٔ بهشت نقل‌کرده است، همه صحیح و راویان آنها همه ثقه نیستند و غث و سمین و ضعیف و منسوب و مجعول در آن‌کم نیست. اما آنچه به ضرس قاطع گفته است و به‌واقع بیانگر معتقدات شیعهٔ امامیهٔ اثنی‌عشریه است این است که معاد و بهشت و جهنم جسمانی و مادی است و آنها را نباید به روحانی و معنوی تأویل‌کرد و تأویل‌کنندهٔ آنها به شیوهٔ فلاسفه خارج از دین است (*بحارالانوار*، ۲۵۰/۸؛ *حق‌الیقین*، فصل چهاردهم، ۴۶۶_۴۶۷).

از سوی دیگر تأویل بهشت در حکمت و کلام اسلامی و حتی شیعه (شیعهٔ اسماعیلی) سابقهٔ طولانی دارد، ابن‌سیناکه‌گرایش شیعی (احتمالاً اسماعیلی) دارد، رسماً در *رسالهٔ اضحویه* (مخصوصاً ص ۲۹) معاد و بهشت را تأویل‌کرده است. ناصرخسرو، متکلم و شاعر نامدار اسماعیلی می‌نویسد: «بهشت به حقیقت عقل است... و دلیل آریم بر آنکه عقل بهشت است بدانچه گوئیم مردم را همه راحت و آسانی و ایمنی از عقل کلی است، نبینی که مردم [= انسان] که از عقل کلی نصیب یافته است، چگونه رنج و شدت و ناایمنی بر ستوران افکنده است که ایشان را عقل نیست و خود بر او سالار گشته است؟ و هر کسی که او داناتر است از دنیاکم‌رنج‌تر است و هیچ اندوه دنیاوی فراز او نیاید...» (وجه دین، تصحیح اعوانی، ۴۳_۴۴، نیز *خوان اخوان*، ۱۶۷).

صدرالمتألهین نیز نه بالصراحه، بلکه بیشتر در لفافه به تأویل معاد و بهشت و جهنم پرداخته است. چنانکه می‌نویسد: «و از آراء سخیفه این اعتقاد اکثر مردم است که گمان می‌کنند اجسام اهل بهشت اجسام لحمی و اجساد طبیعی است، مثل اجساد اهل دنیا و مرکب از اخلاط اربعه و پذیرای احوال گوناگون و تغییرات مختلف و دستخوش آفات» (*المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ۴۶۱) و در کتاب دیگر می‌نویسد: «بی‌شبهه بهشت و نعیم آن از محسوسات است، با این تفاوت که طبیعی و مادی نیست. همچنانکه آنچه انسان در عالم خواب می‌بیند بلاشبهه محسوس است، ولی غیرطبیعی است و خواب جزئی از اجزاء نبوت است و نشأة آن مانند نشأة آخرت است» (*اسرارالآیات*، ۲۳۱).

دیگر از معتقدات اکثر متکلمین شیعه دربارهٔ بهشت این است که بهشت آدم و حوا، با بهشت اخروی همگانی فرق دارد. چنانکه به حدیثی از حضرت صادق(ع) استناد می‌کنند که فرموده است: «بهشت آدم باغی از باغهای دنیا بود که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد و جنت‌الخلد (بهشت جاویدان اخروی) نبود، و اگر جنت خلد بود، آدم هرگز از آنجا خارج نمی‌شد» (*بحارالانوار*، ۲۰۱/۸). ملاصدرا نیز همین عقیده را دارد (ترجمه و تفسیر

الشواهدالربوبیة، ۴۱۸ـ۴۱۹؛ *المبدأ و المعاد*، ۴۴۸). ولی علامه مجلسی شخصاً مخالف این عقیده است و آیاتی از قرآن مجید را دلیل بر اتحاد بهشت آدم و بهشت اخروی می‌آورد (*بحارالانوار*، ۲۰۶/۸). نکتهٔ دیگر که اکثریت متکلمان شیعه بر آن اتفاق دارند این است که بهشت و جهنم هم‌اکنون مخلوق و موجوداند، و خلقت آنها موکول به قیام قیامت نشده است (از جمله: *گوهر مراد*، چاپ سنگی، ۴۸۲؛ ترجمه و شرح *تجرید* به قلم شعرانی، ۵۹۳). در *امالی* و *توحید* صدوق حدیثی نقل شده است که «مردی به نام هروی، از حضرت رضا(ع) پرسیده است که یابن‌رسول‌اللّٰه آیا بهشت و جهنم هم‌اکنون مخلوقند؟ حضرت پاسخ دادند آری، و رسول‌اللّٰه(ص) هنگامی که به معراج رفت به بهشت داخل شد و جهنم را مشاهده‌کرد. به ایشان گفتم کسانی می‌گویند این دو مقدّرند و مخلوق نیستند. حضرت(ع) پاسخ داد ایشان از ما نیستند و ما هم از آنها نیستیم. کسی که خلقت جنت و نار را انکار کند نبی اکرم(ص) را تکذیب‌کرده است و ما را تکذیب‌کرده است و از ولایت ما بی‌بهره است و در آتش دوزخ مخلد خواهد بود» (*بحارالانوار*، ۱۱۹/۸، ۲۰۰).

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

جهنّم

جهنّم، محبس آکنده از آتش و انواع عذابها در جهان آخرت که سرای مشرکان و کسانی است که اعمال بدشان از اعمال نیکشان بیشتر است (قارعه، ۸ ـ ۹) و نیز منافقان (نساء، ۱۴۵؛ توبه، ۶۸) و نیز **اعداءالله** (دشمنان خدا) (فصلت، ۲۸). کلمهٔ جهنم هفتاد و هفت بار در قرآن مجید به‌کار رفته است. همچنین به اسماء و اوصاف دیگر نیز نامیده شده است که مکررترین آنها «نار» [=آتش] است، سپس «جحیم». نار در قرآن، یکصد و چهل و پنج بار به‌کار رفته است. از این تعداد ۲۶ بار به معنای آتشی غیر از جهنم است و در حدود یکصد و نوزده بار به معنای آتش جهنم و خود جهنم است. اسامی و اوصاف دیگر جهنم در قرآن عبارت است از: بئس‌القرار، بئس‌المثوی، بئس‌المصیر، بئس‌المهاد، جحیم، حصیر، حطمه، دارالخلد (فصلت، ۲۸)، دارالبوار (یعنی هلاک‌آباد)، سعیر، سقر، سَموم، سوءالدار، مرصاد (یعنی کمینگاه)، النارالکبری، هاویه و چندین اسم و صفت دیگر (برای تفصیل ← فرهنگ موضوعی *قرآن*، ذیل «جهنم»). بعضی از محققان بر آنند که لفظ جهنم، کلمه‌ای دخیل (غیرعربی) است و از کلمهٔ مرکب عبری گهنام (به معنای چاه عمیق یا درهٔ عمیق) یا از گهنوم یعنی درهٔ هنوم آمده است (که دره‌ای نزدیک اورشلیم بوده که در آنجا در عصر شرک قربانیهایی به خدایی به نام مولوخ عرضه می‌شده است) (← *دایرةالمعارف اسلام*، به انگلیسی، طبع اول؛ *دایرةالمعارف فارسی*). ولی آرتور جفری بر آن است که جهنم عربی، اصل حبشی دارد (*لغات دخیل قرآن*، به انگلیسی).

توصیف جهنم در قرآن. جهنم مکانی است که هفت طبقه یا هفت در دارد (حجر، ۴۴؛ نحل، ۲۹؛ زمر، ۷۱ـ۷۲؛ مؤمن، ۷۶). جهنم دارای خَزَنه (مفرد آن خازن یعنی نگهبان) است (زمر، ۷۱؛ مؤمن، ۴۹؛ ملک، ۸؛ مدثر، ۳۰ـ۳۱؛ علق، ۱۸). رئیس خازنان جهنم مالک نام دارد (زخرف،

۷۷) ــ که در عرف فارسی هم به مالک دوزخ معروف است ــ نیز ملائکهٔ شداد و غلاظ (خشن و سخت‌گیر) نگهبان آن هستند (تحریم، ۶) و به آنان زبانیه (آتشبانان) گفته می‌شود (علق، ۱۸). در سورهٔ مدثر گفته شده است که نگهبانان جهنم نوزده نفر هستند و آتشبانان جز فرشته نیستند و خداوند عدهٔ آنان را برای امتحان کافران چنین تعیین کرده است، تا اهل کتاب بر یقین خویش و مؤمنان بر ایمان خویش بیفزایند، و اینان شک و شبهه‌ای ندارند، ولی بیماردلان و کافران می‌گویند خداوند از این عدد چه مرادی دارد، و بدینسان خداوند هرکس را بخواهد گمراه می‌کند و هرکس را که بخواهد به راه می‌آورد (مدثر، ۳۰ـ۳۱). جهنم برای کافران از پیش ــ از هم‌اکنون ــ آماده شده است (کهف، ۱۰۲؛ انبیا، ۲۹) و جایگاه متکبران است (نحل، ۲۹؛ زمر، ۶۰، ۷۲). خداوند فرموده است بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم (اعراف، ۱۷۹)، و نیز فرموده است هیچ کس از شما نیست مگر آنکه وارد آن [جهنم] خواهد شد، این امر بر پروردگارت قضای حتمی است. سپس کسانی را که پروا پیشه کرده‌اند، می‌رهانیم و ستم‌پیشگان را زانو درافتاده فرومی‌گذاریم (مریم، ۷۱ـ۷۲). مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند که مراد از «ورود» در این آیه «دخول» نیست، بلکه به کنارهٔ جهنم رسیدن و اشراف بر آن است. در عرف قرآن مجید به جهنمیان «اصحاب النار» گفته می‌شود (آیات عدیده). منافقان در پست‌ترین درکات (ژرفناهای) جهنم جای دارند (نساء، ۱۴۵). هیزم جهنم سنگ و آدمی است (بقره، ۲۴؛ آل‌عمران، ۱۰؛ تحریم، ۶). جنیان منکر خدا هیزم جهنم‌اند (جن، ۱۶). جهنم سر و صدا و خشم و خروش دارد (انبیا، ۱۰۲؛ فرقان، ۱۲؛ ملک، ۷) و شراره‌های بلند (مرسلات، ۳۱ـ۳۳؛ تکویر، ۱۲). جهنم برای جهنمیان نزدیک آورده می‌شود (فجر، ۲۳). در جهنم نه مرگ است و نه زندگی (طه، ۷۴؛ زخرف، ۷۷؛ اعلی، ۱۳) و دوزخیان با هم جنگ و جدال دارند (ص، ۶۰ـ۶۴). چون ایشان را نزدیک جهنم بدارند گویند کاش ما را بازمی‌گرداندند و دیگر آیات پروردگارمان را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌شدیم. اگر هم بازگردانده می‌شدند، دوباره به همان چیزهایی که از آن نهی شده بودند، بازمی‌گشتند و آنان دروغگو هستند. و می‌گفتند: حیاتی جز همین زندگی دنیوی‌مان در کار نیست و ما برانگیختنی نیستیم. و اگر بنگری آنگاه که ایشان را در پیشگاه پروردگارشان نگاه داشته‌اند [به آنان] گوید: آیا این حق نیست؟ گویند: چرا، سوگند به پروردگارمان [که حق است]. گوید پس به خاطر کفری که ورزیدید عذاب را بچشید (انعام، ۲۷ـ۳۰). لهیب آتش دوزخ، پوست بشره و چهره را جدا می‌کند (مدثر، ۲۹؛ معارج، ۱۶) و هرگاه پوست آنان پخته و فرسوده شود، پوست دیگری به جای آن ایجاد می‌شود تا جهنمیان عذاب کامل بکشند (نساء، ۵۶). با هر

گناهکاری که به جهنم برده می‌شود فرشته‌ای راهنما و فرشته‌ای گواه است (ق، ۲۱). و مجرمان گروه‌گروه، و به قول مفسران تشنه به سوی جهنم رانده می‌شوند (مریم، ۸۶؛ زمر، ۷۱). کسانی که زر و سیم می‌اندوزند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، آن [مسکوکات] را در آتش جهنم گرم می‌کنند و پیشانی و پهلوی آنان را داغ می‌گذارند. و می‌گویند این آن چیزی است که اندوخته بودید (توبه، ۳۵). هرچه در جهنم می‌ریزند پُر یا سیر نمی‌شود و طعمهٔ بیشتری می‌طلبد (ق، ۳۰). بعضی از جهنمیان را با غُل و زنجیرها نیز می‌بندند (حاقه، ۳۰؛ ابراهیم، ۴۹؛ انسان، ۴). و بالاپوشهایشان از قطران است و آتش، چهره‌هایشان را می‌پوشاند (ابراهیم، ۵۰). طعام گناهکاران در جهنم زقّوم است که درختی است که از اعماق جهنم می‌روید و میوه‌اش گویی مانند کله‌های شیاطین است. دوزخیان از زور گرسنگی، از آن که به‌غایت تلخ و گلوگیر است می‌خورند و شکمهایشان را می‌انبارند و بالای آن، آب جوش می‌خورند (دخان، ۴۵؛ صافات، ۶۲؛ مزمل، ۱۳). خوراکی دیگر دوزخیان «ضریع» است که نه فربه می‌گرداند و نه از گرسنگی بازمی‌دارد (غاشیه، ۶-۷) (ضریع، نوعی درخت زهرآگین). دیگر «غسلین» (حاقه، ۳۶) (یعنی چرکابه و خونابه) و «غساق» (ص، ۵۷؛ نبأ، ۲۵) (یعنی خون و ریم) و «صدید» (ابراهیم، ۱۶) (یعنی آب زردابه‌آمیز).

برای ستمکاران، آتشی فراهم شده است که سراپرده‌های آن آنان را فراخواهد گرفت و چون به استغاثه، آبی طلب کنند، به ایشان آبی چون فلز گداخته دهند، که [حرارتش] چهره‌هاشان را بریان کند، هم نوشابه‌ای بد است و هم مجلسی بد (کهف، ۲۹) و دوزخیان، بهشتیان را ندا دهند که از آب یا آنچه خداوند بهره‌مندشان ساخته است چیزی به آنها ببخشند، گویند: خداوند اینها را بر کافران حرام گردانده است (اعراف، ۵۰). جامهٔ آتش را بر بالای کافران بریده‌اند، و بر سر آنان آب جوش ریخته می‌شود، که با آن درونشان گداخته می‌شود و پوستشان می‌سوزد و برای آنان گرزهای آهنین درکار است (حج، ۱۹-۲۱). اصحاب‌الشمال [دوزخیان] در میان آتشباد و آب جوش‌اند. و در سایه‌سار دود سیاه، که نه خنک است و نه خوش، گرفتارند. اینان در گذشته نازپرورده بودند و بر گناه عظیم [= شرک] اصرار می‌ورزیدند (واقعه، ۴۱، ۴۶).

یکی دیگر از عذابها و عجایب جهنم، سرمای بسیار شدیدی است به نام زمهریر که در قرآن کریم اشارهٔ مجملی به آن هست (انسان، ۱۳) ولی در اخبار به آن تصریح شده است (← *سفینة‌البحار*). دوزخیان هر بار که می‌کوشند از جهنم بگریزند، به آن بازگردانده می‌شوند (مائده، ۳۷؛ حج، ۲۲؛ سجده، ۲) و به آنان گفته می‌شود عذاب حریق را بچشید (حج، ۲۲) و عذاب

جاودانه را به خاطر کار و کردارتان بچشید (یونس، ۵۲؛ سجده، ۱۴) و به ستم‌پیشگان گویند: عذاب آتشی را که آن را انکار می‌کردید، بچشید (سجده، ۲۰؛ سبأ ۴۲) و این عذاب اکبر (سجده، ۲۱) و عذاب غلیظ (فصلت، ۵۰) است. این جهنمی است که مجرمان آن را تکذیب می‌کردند (الرحمن، ۴۳). اهل شقاوت جاودانه در جهنمند، مادام که آسمانها و زمین برقرار باشد، مگر آنکه خداوند (جز این) بخواهد که او هرچه خواهد همان تواند کرد (هود، ۱۰۷).

جهنم در اخبار و آثار. شیخ مفید در *تصحیح‌الاعتقاد* که شرح عقاید صدوق است، آورده است: «جهنم، سرای کسی است که خدا را نشناسد، و نیز کسانی که او را می‌شناسند ولی اهل معصیت‌اند. ولی فقط کافران در عذاب جهنم جاویدانند. بقیهٔ گناهکاران از آنجا خارج می‌شوند و به بهشت می‌روند» (*تصحیح‌الاعتقاد*، ۹۷). در *محجّة‌البیضاء* ــ که متن آن خلاصه‌ای از *احیاء علوم‌الدین* ابوحامد غزالی است، همراه با افزایشهایی از فرهنگ شیعه به قلم ملامحسن فیض ــ در وصف جهنم چنین آمده است: «منادی‌ای از زبانیه [آتشبانان جهنم] ندا در می‌دهد که کجاست فلان‌بن فلان که در دنیا گرفتار آرزوهای دور و دراز بود و درکار نیک، امروز و فردا می‌کرد و عمر درکارهای باطل گذراند؟ آنگاه با گرزهای آهنین و تهدیدهای شدید به استقبال دوزخیان می‌شتابند. و آنان را به سرای عذاب شدید می‌رانند و همه را در ژرفنای جحیم می‌افکنند و می‌گویند: بچش که تو گران‌قدر و گرانمایه‌ای [دخان، ۴۹] و در خانه‌ای تنگ و تاریک [زیرا جهنم از شدت افروختگی سیاه است] و پرمهلکه جای گیرید که هرکس اسیر آن شود، جاودانه در آن است. و آتش آن بی‌پایان است و آشامیدنی‌اش حمیم [آب‌جوش] و جایگاهش جحیم است. زبانیه درهم می‌کوبندشان و هاویه درهم می‌فشردشان. آرزوهایشان بر باد است و امید رهایی ندارند. پاهایشان به پیشانیشان بسته شده است و از ظلمت گناهان، چهره‌هایشان سیاه شده است. در گوشه و کنار آن ناله و فریاد سرمی‌دهند که ای مالک وعدهٔ خداوند در حق ما درست بود. غل و زنجیر آهنین کمرمان را شکست. ای مالک، پوستهایمان تازه به تازه می‌روید. ای مالک ما را از اینجا بیرون بر، و زبانیه گوید: هیهات، از این هلاک‌آباد راهی به بیرون ندارید و امانی نیابید. «در آن فرو روید و با من سخن مگویید» [مؤمنون، ۱۰۸] و اگر هم شما را از اینجا بیرون می‌بردند، باز هم به آنچه نهیتان‌کرده بودند، بازمی‌گشتید. اینجاست که نومید می‌شوند، و از آنچه در حق اوامر الهی فروگذارکرده بودند، تأسف می‌خورند، و نه پشیمانی به دادشان می‌رسد و نه از تأسفی که می‌خورند طرفی می‌بندند. بلکه دست‌بسته به رو در می‌افتند. از فراز و فرودشان، و از راست و چپشان آتش می‌بارد. غرق در آتشند. خوراکشان آتش و شرابشان آتش و

لباسشان آتش و بسترشان آتش است. در میان کوهپاره‌های آتش و تن‌پوشهای قطران، غوطه می‌خورند و دستخوش سرکوب گرزهای گران و سنگینی زنجیرهای کلان‌اند. در تنگناهای آن عربده می‌زنند و در ژرفناهای آن درهم شکسته می‌شوند، و در میان سراپرده‌های آتشین سرگردانند، آتش، مانند دیگ آنان را می‌جوشاند و به مرگامرگ می‌کشاند. و چون آرزوی مرگ کنند، از بالای سرهایشان آب جوش فرو ریزد که بیرون و اندرونشان را می‌سوزاند؛ و گرزهای آهنین کله‌هایشان را درهم می‌شکند، و از دهانشان چرک و خون بیرون می‌پاشد. و از زور عطش، جگرهایشان چاک‌چاک می‌شود، و حدقه‌های چشمانشان بر گونه‌هایشان سرازیر می‌گردد. و گوشت گونه‌هایشان فرومی‌ریزد و موهای سر و صورتشان برکنده می‌شود، و هرچه پوستهایشان سوخته و فرسوده می‌شود، پوستهای تازه جای آن را می‌گیرد. استخوانهایشان بی‌گوشت و عریان می‌شود، و جانشان از رگ و ریشه‌ها آویخته می‌ماند و در هنگامهٔ این‌همه آتش مانند آب جوش می‌جوشد، و با این احوال آرزوی مرگ دارند، اما نمی‌میرند، چهره‌هایشان از زغال، سیاه و سوخته‌تر است و دیدگانشان نابینا شده است، و زبانهایشان بند آمده است، و پشتهایشان و استخوانهایشان درهم شکسته است، و گوشهایشان کنده شده است و پوستهایشان پاره‌پاره شده است و دستهایشان به گردنهایشان و پاهایشان به پیشانیهایشان فروبسته است، و با سر در آتش پیش می‌روند، و چشمانشان بر سر خارهای آهنین کشیده می‌شود. و زبانه‌های آتش در اعماق اعضاء و اجزای بدنشان می‌پیچد. و مارها و عقربهای هاویه به گوشه و کنار اعضایشان آویخته می‌شوند. این شمه‌ای از احوالشان است، نه همهٔ اهوالشان» (*المحجّة البیضاء*، ۳۵۴/۸ـ۳۵۵).

علامه مجلسی در *رسالهٔ بهشت و دوزخ* (به فارسی) و نیز در فصل مربوط به جهنم در *بحارالانوار* (۲۲۲/۸ـ۳۷۶) تصویر و توصیفهای هائل‌تر و هراس‌انگیزتر و نیز خیال‌آمیزتری از جهنم و اهوال آن به دست می‌دهد. و اگر دلوی از غسلین جهنم که چرک و ریم اهل جهنم است که تنها در دیگهای جهنم جوشیده است، در مشرق آفتاب بریزند، هرآینه از حدّت و حرارت آن به جوش آید مغز سر آن جماعتی که در مغرب آفتابند. و چون جهنم در صحرای محشر بخروشد، و به صدا آید، نماند احدی نه ملک مقربی و نه پیغمبر مرسلی مگر آنکه به زانو درافتند و هریک استغاثه کنند که پروردگارا نفس مرا رحم کن و مرا نجات‌بخش، و همه در اندیشهٔ خود باشند؛ حتی ابراهیم، خلیل خدا، اسحاق فرزند خود را فراموش کند و به حال خود مشغول باشد» (*رسالهٔ بهشت و دوزخ*)، در مجموعهٔ رسائل اعتقادی، اثر علامه مجلسی، تحقیق سیدمهدی رجایی، ص ۱۶۵). همو حدیثی صحیح از ابوبصیر از حضرت امام جعفر صادق(ع) نقل می‌کند

که جبرئیل یک روز اندوهگین به حضور حضرت رسول(ص) می‌آید و حضرت سبب می‌پرسند و او می‌گوید: «امروز دمهایی راکه بر آتش جهنم می‌دمیدند، از دست گذاشتند. فرمود که دمهای آتش جهنم چیست ای جبرئیل؟ گفت: ای محمد، حق‌تعالی امر فرمود که هزار سال بر آتش جهنم دمیدند تا سفید شد، پس هزار سال دیگر دمیدند تا سیاه شد، و اکنون سیاه است و تاریک» (پیشین، ص ۱۶۵). همچنین: «و به سند معتبر منقول است که از حضرت صادق(ع) پرسیدند از معنی فلق [در **قل اعوذ برب الفلق**] فرمود که دره‌ای است در جهنم که در آن هفتادهزار خانه است و در هر خانه، هفتادهزار [یورت] است و هر یورتی، هفتادهزار مار سیاه است، و در شکم هر ماری، هفتاد هزار سبوی زهر است، و جمیع اهل جهنم را بر این دره گذار می‌افتد» (پیشین، ص ۱۶۸؛ نقل از *بحارالانوار*، ۲۸۷/۸، حدیث ۱۷، که خود منقول از *معانی‌الاخبار* صدوق است). همچنین: «و در حدیث دیگر فرموده که این آتش شما را که در دنیا هست یک جزء است از هفتاد [جزء] از آتش جهنم که هفتاد [بار] آن را به آب خاموش کرده‌اند، و باز افروخته شده است، و اگر چنین نمی‌کردند هیچ‌کس طاقت نزدیک شدن [به] آن نداشت و به‌دستی که جهنم را در روز قیامت به صحرای محشر خواهند آورد که صراط را بر روی آن بگذارند، پس جهنم فریادی در محشر برآورد که جمیع ملائکهٔ مقربین و انبیا مرسلین از بیم آن به زانوی استغاثه درآیند» (پیشین، که نقل از *بحارالانوار* است، ۲۸۸/۸، حدیث ۲۱، که خود منقول از تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی است).

صراط. در قرآن مجید به صراط ــ پلی که از روی جهنم می‌گذرد و به بهشت می‌رسد ــ اشارهٔ صریحی نیست، ولی اشارهٔ غیرصریحی هست: **فاهدوهم الی صراط‌الجحیم. وقفوهم انهم مسؤلون** (صافات، ۲۳ـ۲۴) (ایشان را به صراط جحیم راهنمایی کنید و آنان را بایستانید که ایشان بازخواست می‌شوند). در *محجّةالبیضاء* آمده است: «مردمان را [بعد از حشر از عرصات محشر] به سوی صراط رانند، و آن پلی است کشیده بر متن جهنم که تیزتر از شمشیر و باریکتر از موست. پس هرکس که در دنیا در صراط مستقیم، سلوک و استقامت ورزیده باشد، بر صراط آخرت آسان می‌گذرد و نجات می‌یابد و هرکس که از استقامت و راست‌رفتاری در دنیا عدول کرده باشد، و بار گناهان خویش را سنگین‌کرده باشد، در اولین قدم از صراط می‌لغزد و به جهنم فرو می‌افتد» (*المحجّةالبیضاء*، ۳۴۴/۸) و در همانجا حدیثی با اسنادش از پیامبر(ص) نقل شده است (که منقول از *معانی‌الاخبار* صدوق است) به این مضمون که «حضرت(ص) به علی(ع) فرمود: ای علی چون روز قیامت شود من و تو و جبرئیل بر صراط ایستاده‌ایم، و هیچ کس بر

صراط نمی‌گذرد مگر آنکه خطّ امانی از ولایت تو داشته باشد» (پیشین، ۳۴۷/۸) (برای تفصیل دربارهٔ صراط ← ترجمهٔ *الشواهدالربوبیة*، ملاصدرا، به قلم جواد مصلح، ص ۴۰۹، ۴۳۶ـ۴۳۷. همچنین *اسرارالحکم*، حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح مرحوم شعرانی، ص ۳۵۵ به بعد).

شفاعت. در میان این همه تصویر هراس‌انگیز و نومیدکننده یک نقطهٔ درخشان امید به چشم می‌خورد و آن مسأله شفاعت است که از اصول مسلّم عقاید اسلامی است و در قرآن مجید کراراً به آن اشاره و تصریح شده است. در محجة آمده است که چون داخل شدن گروهی از مؤمنان (گنهکار) به جهنم محرزگردد، خداوند به فضل خویش شفاعت انبیا و صدیقان و حتی شفاعت علماء و صالحان و هر کسی را که به خاطر نیکوکاری‌اش در نزد خداوند آبرویی دارد، می‌پذیرد. پیامبر اسلام (ص) اولین و برترین شفیع انسانها و مسلمانها هستند. و مقام محمود که در قرآن کریم به آن اشاره شده است (إسراء، ۷۹) همین است و حضرت (ص) فرموده‌اند که من شفاعتم را برای اهل کبایر (صاحبان گناهان کبیره) ذخیره کرده‌ام (← *محجةالبیضاء*، ۳۵۱/۸).

محل جهنم و موجود بودن آن در حال حاضر. صدرالمتألهین می‌نویسد: «و اما در مورد مکان بهشت و جهنم باید گفت که برای آنان مکانی در ظواهر این عالم جسمانی نیست... بلی مکان بهشت و جهنم در درون حُجُب سماوات و ارض است... اما فلک هشتم که مقرّ کواکب بیشمار و در جوف فلک نهم [فلک اطلس/عرش] قرار گرفته است، آن را در لسان اهل حکمت و عرفان، کرسی نامند و محدب آن زمین بهشت و مقعّر آن، جایگاه جهنم است» (ترجمهٔ *الشواهدالربوبیة*، صص ۴۱۹، ۴۲۲). علامه مجلسی می‌نویسد: «و مشهور میان علمای خاصّه و عامه آن است که بهشت در بالای آسمان هفتم و در زیر عرش است، و جهنم در طبقهٔ هفتم زمین است، و بعضی آیات و اخبار بر این دلالت‌کرده است، اما به حدّ ضرورت نرسیده که البته باید اعتقادکرد» (*رسالهٔ بهشت و دوزخ*، ص ۱۳۰). همچنین: «منقول است از ابن‌عباس که دو یهودی به خدمت حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ آمدند و پرسیدند که بهشت و دوزخ در کجا هستند؟ حضرت فرمود که بهشت در آسمان است و دوزخ در زمین است» (رسالهٔ پیشین، صص ۱۶۷ـ۱۶۸ که منقول از *بحارالانوار*، ۲۸۶/۸ حدیث ۱۳ است و منبع بحار نیز *عیون اخبارالرضا* است). صدرالمتألهین می‌گوید: از آراء باطلهٔ پیروان مذاهب سخیفه «رأی کسانی است که گمان‌کرده‌اند که بهشت و دوزخ هنوز خلق نشده است، و بعد از خراب این عالم و هلاک آسمانها و زمین خلق خواهد شد و ندانسته‌اند که این اعتقاد صاحبش را از طریق آخرت دور می‌گرداند و کم می‌کند رغبتش را در ثواب اعمالش و جزای حسناتش و کم می‌کند ترسش را از

عـقوبت مـعاصی و سیئاتش» (*مبدأ و معاد*. اثـر مـلاصدرای شیرازی، تـرجـمهٔ احـمدبن محمدالحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، ص ۵۲۳).

علامه مجلسی از سه منبع یعنی *توحید صدوق*، *عیون اخبارالرضا*، و *امالی صدوق* از قول همدانی و نهایتاً از هروی نقل کرده است: «به حضرت رضا(ع) عرض کردم مرا آگاه فرما که آیا بهشت و دوزخ هم‌اکنون مخلوق‌اند؟ فرمود: آری. و به‌راستی که رسول‌الله(ص) چون به معراج به آسمان رفت، وارد بهشت شد و جهنم را مشاهده کرد. گـوید: سـپس عـرض کـردم: بـعضی می‌گویند آن دو مقدّر و غیرمخلوق‌اند. حضرت(ع) فرمود: اینان از ما نیستند و ما از آنان نیستیم. هرکس که خلق [کنونی] بهشت و دوزخ را انکار کند، پیامبر(ص) را دروغگو انگاشته و ما را تکذیب کرده است. و از ولایت ما برخوردار نیست. و در آتش جهنم مخلّد خواهد بود. خداوند فرموده است: این جهنمی است که مجرمان آن را تکذیب کرده‌اند و برگرد آن و بین چشمهٔ آب گرم سوزانی طواف می‌کنند» [الرحمن، ۴۳ـ۴۴] (*بحارالانوار*، ۲۸۳/۸ـ۲۸۴) (نیز ← «در حقیقت جنت و نار»، فصل دهم از *گوهر مراد*، اثر عبدالرزاق لاهیجی).

اعتقاد به جهنم یا تأویل آن. علامه مجلسی می‌نویسد: «بدان که اعتقاد به معاد جسمانی از ضروریات دین اسلام است، و منکر آن کافر است و مخلّد در جهنم... و اکثر آیات کریمهٔ قرآن صریح‌اند در این معانی و قابل تأویل نیستند... و ایضاً اعتقاد به بهشت و دوزخ جسمانی واجب است و از ضروریات دین اسلام است، و انکار یا تأویل آنها یا تأویل کردن به بهشت و دوزخ روحانی کفر است و کسی از فرق مسلمانان، انکار این امور نکرده است، مگر قلیلی که ملاحدهٔ فلاسفه و حکما که ایشان حشر جسمانی را انکار کرده‌اند... و جـهنم را بـه‌تکرار از جـهالتها و ضلالتها و صفات ذمیمه‌ای که در نشأه دنیا به آن ملوّث و مبتلا بوده است [تأویل می‌کنند]...».

از حکما، ابن‌سینا شهرت به تأویل بهشت و دوزخ دارد. و در رسالهٔ *اضحویه* هر دو را تأویل کرده است. همچنین در *رسائل اخوان‌الصفا* (قرن چهارم) آمده است: «سـپس بـدان کـه جـهنم طبقات کثیره دارد و آن طبقات عبارتند از اهواء مختلفه، و جهالات متراکمه‌ای که نفوس در آنها محبوسند و با آنها انس گرفته‌انـد و دلهـای اهـل آن بـه انـواع آلام آن مـعذّب است» (*رسـائل اخوان‌الصفا*، رسالهٔ هفتم در نفسانیات عقلی، دربارهٔ بعث و قیامت، ۳۱۴/۳). ناصرخسرو متکلم اسماعیلی قائل به تأویل جهنم است و گفتار هفتم از کتاب وجه دین را به آن اختصاص داده است و می‌نویسد: «دوزخ اندر حدّ قوّت جهل است، و نادانی به حقیقت دوزخ است...» (*وجه دین*، اثر ناصرخسرو، به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ غلامرضا اعوانی، ص ۵۳) (نیز ← ترجمهٔ *مـبدأ و*

معاد پیشگفته، ص ۴۹۸ به بعد).

خلود یا عدم خلود عذاب. علامه مجلسی در *بحارالانوار* احادیث بسیاری به این مضمون نقل کرده است که فقط کافران مخلّد (جاویدان) در جهنمند و بقیه نهایتاً نجات می‌یابند. از جمله از *توحید* صدوق نقل کرده است که حضرت موسی‌بن جعفر (ع) گفته است: «خداوند جز اهل کفر و جحود، کسی را در جهنم جاودانه نگاه نمی‌دارد» (*بحارالانوار*، ۸/۳۵۱). همچنین از طریق ابن‌عباس، حدیثی (که در *امالی* صدوق هست) نقل کرده است که رسول‌اللّٰه (ص) فرموده است: «سوگند به کسی که مرا بشیر و نذیر برانگیخته است خداوند هرگز موحدی را به آتش دوزخ عذاب نمی‌کند» (پیشین، ۸/۳۵۸ـ۳۵۹). همچنین می‌گوید که حضرت رضا (ع) به مأمون نوشته بود: «... و گناهکاران اهل توحید به جهنم وارد [و سرانجام] از آن خارج می‌شوند» (پیشین، ۸/۳۶۲). همچنین از قول علامه در *شرح تجرید* (یعنی *کشف‌المراد*) نقل می‌کند که گفته است: «همگی مسلمانان اجماع دارند که عذاب کافر ابدی و بی‌انقطاع است. ولی در باب اصحاب کبایر (گناهکاران مرتکب گناه کبیره) اختلاف نظر دارند... امامیه و گروه کثیری از معتزله و اشاعره بر آنند که عذاب آنان منقطع است...» (پیشین، ۸/۳۶۴) و همو آیاتی از قرآن مجید نقل می‌کند حاکی از آنکه عذاب انقطاع دارد و جهنمیان از جهنم، نجات خواهند یافت: «دوزخ جایگاه شماست، جاودانه در آنید، مگر آنکه خدا (جز آن) بخواهد» (انعام، ۱۲۸)؛ «هر کس از دوزخ دور داشته و وارد بهشت شود به‌راستی رستگار شده است» (آل‌عمران، ۱۸۵).

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

جن

جن، موجودات نامرئی که در قرآن مجید به وجود آنها تصریح شده است. به فارسی، پری نامیده می‌شود. جمع آن جِنان است و نوع آن جِنَّة. اینکه در عرف فارسی «اجنّه» جمع جن شمرده می‌شود، از نظر لغوی درست نیست زیرا اجنّه چنان‌که در قرآن مجید هم به‌کار رفته است (نجم، ۳۲) جمع جنین است. در قرآن کلمهٔ جن بیست و دو بار و کلمهٔ جانّ (با نون مشدّد) که به همان معنی است هفت مرتبه و کلمهٔ جِنّه به معنای نوع جن، پنج بار به‌کار رفته است. «جنّی» مفرد «جن» است، ولی در فارسی به کسی که مردم تصور می‌کنند جن‌زده است، گفته می‌شود. فرهنگ‌نویسان عربی بر آنند که جَن (به فتح اول) و جنون یعنی پوشیده یا مستور بودن، و اجتنان و استجان هم از همان ریشه یعنی پوشیدگی است و به جن به خاطر پنهان و پوشیده بودنش جن گفته می‌شود (*لسان‌العرب*). نویسندهٔ مقالهٔ «جن» در *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی، طبع دوم، ۵۴۶/۲ـ۵۵۰) بر آن است که این احتمال هم مطرح است که ممکن است جن از «جنیوس»[1] لاتین (یک معنایش نابغه) گرفته شده باشد. ولی چون جن در فرهنگ جاهلیت و از اعصار بسیار قدیم در زبان عربی حضور داشته است، لذا بعید است از لاتین اخذ شده باشد و عکس آن محتمل‌تر است که جنیوس از جن گرفته شده باشد.

تعریف جن. ابن‌سینا در رسالهٔ حدود آورده است: «موجود زندهٔ هوایی ناطق [به معنی اندیشنده] دارای جرم شفاف و به اشکال گوناگون متشکل می‌شود. تعریف مزبور از وی [تعریف] به رسم [یعنی به جنس قریب و خاصّه] نیست، بلکه به معنای اسم ذات اوست [یعنی شرح‌الاسم است]» (حدود ابن‌سینا، ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند، ص ۲۷). میرداماد در *قبسات*

1. genius

گفته است: «حق همان است که حکمای اسلام گفته‌اند که جن، جسم و جسمانی نیست، بلکه موجودی است مجرد و ماهیتاً مخالف نفوس بشری است، و متعلق به اجساد ناریه و هوائیه است و قادر به تصرف در این عالم» (*قبسات*، ۴۰۳). تهانوی می‌نویسد: «جن: به کسر و تشدید نون، به معنی پری، که خلاف انسان است. واحدش جنی است (*صراح*) و در *تهذیب‌الکلام* آمده است که حکما بر آنند که فرشتگان عقول مجرده و نفوس فلکیه و جن ارواح مجرده‌اند که تصرف در عنصریات دارند... تمنع نیست که کل آنها یعنی ملائکه و جن و شیاطین در بعضی احوال بر بعضی دیدگان مشهود و مرئی شود» (*کشّاف اصطلاحات الفنون*، ۲۶۱/۱). عبدالرزاق لاهیجی آورده است: «مذهب متکلمین آن است که ملائک و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند، و قادرند که به شکلهای مختلف برآیند و لهذا گاه مرئی شوند و گاه نشوند، و چون مرئی شوند به صور و اشکال مختلف مرئی شوند» (*گوهر مراد*، تصحیح و مقدمه از زین‌العابدین قربانی، ص ۳۳۷). علامه مجلسی می‌نویسد: «جن عبارت است از موجوداتی عاقل و پنهان که بر آنها جنبهٔ ناری یا هوایی غلبه دارد. و گفته‌اند نوعی از ارواح مجرده‌اند. و گفته‌اند نفوس بشری جدا شده از ابدانشان هستند» (*بحارالانوار*، ۶۱/۶۳). شادروان علامه طباطبایی در تفسیر سورهٔ جن می‌نویسد: «جن به معنای نوعی از مخلوقات خداست که از حواس ما مستورند و قرآن‌کریم وجود چنین مجرداتی را تصدیق‌کرده است».

در اغلب فرهنگهای جهان اعتقاد به وجود جن و پری و دیو و عفریت و غول شایع بوده است. پری به هر یک از زنان افسانه‌ای و اساطیری و بسیار زیبا و لطیف و روحانی گفته می‌شود که در بعضی اساطیر از جن شمرده شده‌اند. و بعضی نیز برای آنان مانند ملائکه بال و پر قائل بودند. پریان از عالم نامرئی هستند و با لطف و جمال خود، انسان را می‌فریبند. در اوستا، پری جنس مؤنث «جادو» محسوب می‌گردد که از طرف اهریمن گماشته شده تا پیروان مزدیسنا را از راه راست منحرف سازد (*دایرةالمعارف فارسی*، همچنین ← *دایرةالمعارف دین*، ذیل fairies). همچنین دیو (اوستایی دَئِوَه) در آیین زردشتی به هریک از پروردگاران باطل یا شیاطین که در حقیقت تجسّم شر و گناه محسوب می‌شده‌اند، اطلاق می‌گردد (← *دایرةالمعارف دین*، ذیل «دیو»). عفریت‌ها و دیوها (دایمونها) نیز در فرهنگ یونان باستان حضور داشته‌اند. این‌گونه «موجودات» علاوه بر حوزه‌های ادیانی چون یهودیت و مسیحیت و اسلام، در حوزهٔ آیین هندو و بودا هم مطرح هستند (← *دایرةالمعارف دین*، ذیل demon). عفریت به جن قوی‌هیکل نیرومند گفت می‌شود. در داستان حضرت سلیمان(ع)، در میان جنیانی که به او کمک

می‌رساندند، عفریتی به نام صخر جنّی وجود دارد، و او همان است که انگشتری سلیمان(ع) را تصادفاً به دست آورده بود که به مدد آن مدتی کوتاه به جای سلیمان(ع) فرمانروایی کرد و نیز یکی از همین‌ها بود که تخت بلقیس را با سرعت مافوق تصور از سبا به نزد سلیمان(ع) حاضر کرد (← *دایرةالمعارف فارسی*، ذیل عفریت).

جن در قرآن. در قرآن مجید گفته شده است که جن، پیش از انسان، از نار سَموم آفریده شده است (حجر، ۲۷). جن و انس جز برای پرستش و شناخت خداوند آفریده نشده‌اند (ذاریات، ۵۶) و بسیاری از جن و انس برای جهنم آفریده شده‌اند (اعراف، ۱۷۹) ــ یعنی مآلاً و به اختیار خود و به خاطر کسب سیئات سر از جهنم درمی‌آورند. جنیان، صالح و غیرصالح دارند (جن، ۱۱). در علم کلام و عقاید اسلامی مقرر است که حضرت محمد(ص) برای ثَقَلین (جن و انس) مبعوث شده‌اند، و لذا گروهی از جن به قرآن گوش فرا می‌داده‌اند (احقاف، ۲۹؛ جن، ۱) و بعضی از جنیان، مسلمان و بعضی منکر اسلام و ایمان هستند (جن، ۱۴) که هیزم جهنم‌اند (جن، ۱۵). همچنین در قرآن کریم خطاب به جن و انس می‌فرماید: «ای گروه جن و انس آیا پیامبرانی از خودتان به سوی شما نیامدند که آیات مرا به شما فروخوانند و شما را به دیدار چنین روزی هشدار دهند؛ گویند بر خود گواهی می‌دهیم [که آری آمدند] و زندگانی دنیا ایشان را فریفته است و بر خود گواهی دهند که کافر بودند» (انعام، ۱۳۰). بعضی از اعراب و مردم عصر جاهلیت و نیز مردم اعصار پیشین، جن را شریک خداوند قرار می‌داده‌اند و می‌پرستیده‌اند (انعام، ۱۰۰؛ سبأ، ۴۱؛ صافات، ۱۵۸). همچنین تصریح شده است که جنیان در دل آدمیان وسوسه می‌کنند (سورهٔ ناس). و در داستان سلیمان(ع) آمده است جنیان نیز جزو سپاه او بوده‌اند (نمل، ۱۷) و تخت بلقیس را هم عفریتی از جن در کمتر از یک چشم برهم زدن برای او حاضرکرده است (نمل، ۳۹) و به اذن الهی برای او کار وکارگری می‌کرده‌اند (سبأ، ۱۲).

اعتقاد به وجود جن. امام فخر رازی در تفسیر سورهٔ جن، بحث مبسوطی دربارهٔ حقیقت جن دارد. از ابن‌سینا و تعریف او از جن، انتقاد می‌کند و می‌گوید: از این تعریف برمی‌آید که ابن‌سینا قائل به وجود خارجی جن نبوده است. اما جمهور ارباب ملل و تصدیق‌کنندگان انبیا اعتراف به وجود جن دارند و بسیاری از قدمای فلاسفه و اصحاب روحانیت نیز به آن اعتقاد داشته و آنها را از ارواح سفلیه دانسته‌اند. همو استدلال مفصلی دربارهٔ اینکه هر موجود جانداری لزوماً نباید جسم و «بنیه» داشته باشد، در میان آورده است. سپس دربارهٔ اینکه آیا رسول‌الله(ص) بخشی از قرآن را بر جنیان خوانده است یا نه احادیثی نقل می‌کند. ابن‌عباس گوید: حضرت(ص) ایشان را

ندیده است، ولی ابن‌مسعود می‌گوید: خود او همراه رسول‌اللّٰه(ص) و شاهد حضور و شوق و اشتیاق آنان به شنیدن قرآن بوده است. علامه مجلسی می‌نویسد: «خلافی بین امامیه و بلکه بین مسلمانان نیست که جن و شیاطین اجسام لطیفه‌اند که در بعضی وقتها دیده می‌شوند و بعضی وقتها دیده نمی‌شوند، و حرکات سریع و قدرت بر اعمال سنگین و دشوار دارند و می‌توانند در اجساد آدمیان مانند خون جریان پیدا کنند، و خداوند آنان را به حسب مصالح به اشکال مختلف و صور متنوعه درمی‌آورد. چنانکه سیدمرتضی، رضی‌الله عنه، قائل به همین است. یا به آنان قدرت می‌دهد که به اشکال مختلفه درمی‌آیند. چنانکه این معنی از اخبار و آثار ظاهر است. و مشاهدهٔ جن از بسیاری از عقلا و اولیاء و ارباب مکاشفات نقل شده است، لذا نفی آن وجهی ندارد. چنانکه اثبات آن به ادلهٔ عقلیه هم راهی ندارد» (*بحارالانوار*، ۲۸۳/۶۳ـ ۲۸۵).

اما در عصر جدید با توجه به شیادیها و عملیات جادوگرانه و عوام‌فریبانهٔ بعضی از دعانویسان بی‌حقیقت، که به‌اصطلاح «جن‌گیری» می‌کنند و می‌کوشند بیمار جن‌زده را (که غالباً افراد مصروع و بیماران روانی و عصبی هستند) «شفا دهند»، شک در وجود جن بالا گرفته است. لذا بعضی از اصلاحگران عصر جدید در جهان اسلام در صدد تأویل و توجیه وجود جن برآمده‌اند. چنانکه سر سیداحمدخان هندی در تفسیر قرآنش (*تفسیرالقرآن و هوالهدی و الفرقان*، علیگر، ۱۸۸۵ م، ۷۹/۳ـ ۸۹) بر آن است که جن در قرآن عبارت است از اعراب بدوی و بی‌فرهنگ (و *انس* عبارت است از عربهای شهری و بافرهنگ). همچنین از شیخ محمد عبده، صاحب تفسیر متجددانهٔ *المنار* (با همکاری محمدرشید رضا) نقل شده است که وجود فرشته و جن را تأویل کرده است و گاه جن را عبارت از میکرب دانسته است (← *التفسیر و المفسرون*، نوشتهٔ محمدحسین ذهبی، ۵۸۴/۲ ـ ۵۸۵).

علامه مجلسی در «کتاب الامامة» *بحارالانوار* (۱۳/۲۷ به بعد) بابی تحت عنوان «جنیان، خادمان ائمه(ع) هستند و بر ایشان آشکار می‌شوند» گشوده است. چنانکه به نقل از *بصائرالدرجات* می‌نویسد: «از سدیر صیرفی نقل شده است که گفت: چون خواستم از مدینه به کوفه بازگردم ابوجعفر(ع) [امام باقر] سفارشهایی به من فرمود. سپس در طیِّ راه در منزلگاه روحاء که بر شتر خویش پیش می‌رفتم، انسانی پدیدار شد و به من اشاره‌کرد؛ به او نزدیک شدم و گمان‌کردم تشنه است. ظرف آب را به طرفش درازکردم. گفت: نه به آن نیاز ندارم. سپس نامه‌ای به من داد که مُهر و مرکبِ آن، تر و تازه می‌نمود. چون به مهر آن نگاه‌کردم دیدم که مُهر حضرت باقر(ع) است. از او پرسیدم: صاحب این نامه را کی دیدی؟ گفت: هم‌اکنون. در آن نامه چیزهایی

بود که به من امرکرده بود. سپس به او توجه‌کردم، ولی احدی نزد من نبود. سپس که بعدها به حضور حضرت باقر(ع) شرفیاب شدم گفتم: قربانت گردم مردی نامه‌ای از شما به من داد که مُهر و مُرکب آن تر و تازه بود. حضرت(ع) فرمود: هرگاه کار فوری برای ما پیش آید، بعضی از آنها ــ یعنی جن ــ را می‌فرستیم. محمدبن حسین به همین اسناد، در این خبر این جمله را افزوده است که ما خادمانی از جن داریم و چون عجله داشته باشیم، آنان را به مأموریت برمی‌انگیزیم» (*بحارالانوار*، ۱۷/۲۷). همو از ابوحمزهٔ ثمالی نقل می‌کند که گفت: از حضرت باقر(ع) اجازهٔ شرفیابی خواستم، گفته شد که عده‌ای نزد ایشان هستند، صبرکن تا آنان بیرون روند، آنگاه قومی که من نمی‌شناختمشان خارج شدند، سپس به من اجازهٔ ورود داده شد. داخل شدم و گفتم: فدایت گردم زمان زمان بنی‌امیه است و از شمشیر آنان خون می‌چکد [کنایه از اینکه چرا ناشناسان را به حضور می‌پذیرید؟] حضرت(ع) فرمود: ای ابوحمزه، اینان نمایندگان گروهی از شیعیان ما از جنیان بودند که نزد من آمده بودند که مسائل دینی‌شان را بپرسند (پیشین، ۱۸/۲۷).

در فرهنگ عامهٔ شیعه گویند که جنیان در واقعهٔ کربلا، قصد امدادرسانی به لشکر امام حسین(ع) را داشته‌اند و رئیس آنان موسوم به «زعفرجنّی» است. مرحوم دهخدا یادداشتی در این باره در *لغت‌نامه* نوشته است: «زعفر جنّی: در تداول عامه پادشاه مسلمان جنی، که گویند به روز عاشورا به مدد حسین‌بن علی(ع) با لشکر خویش بیامد. و حضرت علیه‌السلام به او اجازهٔ حرب نداد و فرمود: از انصاف و مردی به دور است. چه شما آنان را ببینید و ایشان شما را نبینند». در *بحارالانوار*، در تاریخ و مقتل امام حسین(ع) بابی به نام «نوحهٔ جن بر حضرت علیه‌السلام» باز شده است. مرحوم مجلسی از قول دعبل‌بن علی خزاعی، شاعر شیعی مشهور، نقل می‌کند که از اجدادش نقل‌کرده است که شبی در عهد علی‌بن ابی‌طالب(ع) نوحهٔ جن را بر امام حسین(ع) شنیده است و به خاطر سپرده است که مطلع آن چنین است: یا ابن شهید و یا شهیداً عمه / خیر العمومة جعفر طیار، الی آخر. و دعبل خود در قصیده‌ای این بیت را تضمین و درج کرده است (*بحارالانوار*، ۲۳۵/۴۵). همو سی چهل بیت از جنیان در رثای امام(ع) را نقل کرده است.

گذشته از انعکاس جن در داستانهای عامیانه در فرهنگ اسلامی، از جمله و مخصوصاً در *هزار و یک شب*، جن در فرهنگ عامهٔ شیعه هم حضور دارد. در عرف ایران به جن، «از ما بهتران» گویند. و بعضی از ناخوشیهای روحی یا جسمی را منسوب به جن می‌کنند و «جن‌زدگی» می‌نامند و شخص آسیب‌دیده یا بیمار را جن‌زده یا جنی می‌خوانند. گروهی از دعانویسان و

تعویذسازان و اهل افسون و جادو و طلسمات، مدعی آن هستند که از انسانهای جن‌زده یا مکانهایی که در اشغال یا آماج حملات جنیان هستند، و فی‌المثل از بیرون آنها به درونشان سنگ انداخته می‌شود، یا اشیاء جابه‌جا می‌شود، یا چیزهایی در گوشه و کنار خودبه‌خود شعله‌ور می‌گردد، رفع مزاحمت می‌کنند. بعضی از جنگیرها حتی در یافتن اشیاء مسروقه و شناسایی دزد از طریق «آینه‌بینی» نیز عمل می‌کنند. و طلسمات یا حرز و دعاهای خاصّی به مشتریان خود می‌دهند. همچنین گفته می‌شود که بین بعضی از جنیان و بعضی از انسانها، روابط عاشقانه یا جنسی برقرار است، و فی‌المثل می‌گویند که دختر پادشاه جنیان عاشق فلان شخص شده است و برای او خدمات محیّرالعقولی انجام می‌دهد. نیز اصطلاح «تخم جن» شاید اشاره به این دارد که ممکن است کودکی حاصل این‌گونه روابط جنسی باشد. همچنین این اعتقاد رواج دارد که جن از **بسم‌اللّه [الرحمن‌الرحیم]** می‌گریزد. و هنگام ورود به اماکن تاریک و خوف‌انگیز به این قصد و برای در امان ماندن **بسم‌اللّه** گفته می‌شود. و نیز گفته شده است که از هنگام غروب به بعد، مخصوصاً در شبهای جمعه نباید آب جوش به زمین پاشید، زیرا ممکن است فرزندان جنیان بسوزند. یا به کسی که نابهنگام و بدون **بسم‌اللّه** از زیر درخت میوه‌دار یا جاهای خوفناک، مثل خرابه‌های تاریک، یا حمامهای تودرتوی قدیمی، گذشته و حالش بد شده است، می‌گویند که دچار بی‌وقتی شده است. و برای او دعا می‌گیرند تا شفا یابد. همچنین در فرهنگ عامه، نوعی از جنیان یا پریان به نام «آل» هست که به زن زائو یا نوزاد او آسیب می‌رساند. و تدابیری برای حفظ آنان هست از جمله تنها نگذاشتن زن زائو. نیز گرفتن و به همراه داشتن دعاها و حرزهای خاص (نیز ← *لغت‌نامه*، ذیل «آل»).

منابع: جز آنچه در متن یاد شده است: *بحارالانوار*، ۱۳۰-۴۲/۶۳، «حقیقةالجن و احوالهم»؛ *سفینةالبحار*، ذیل «جن»؛ *معارف و معاریف*، تدوین مصطفی حسینی دشتی، ذیل «جن»؛ *دایرةالمعارف فارسی*. همچنین در منابع از دو کتاب که دربارهٔ جن است یاد شده است، که نویسندهٔ مقالهٔ حاضر آنها را ندیده است: *آکام‌المرجان فی احکام‌الجان*، نوشتهٔ بدرالدین الشبلی (قاهره، ۱۳۲۶ق)؛ *ماهیةالملک والجن والانسان علی ماثبت من التدبر فی آیات‌القرآن*، نوشتهٔ صادق علی (راولپندی، ۱۸۹۹م)؛ *طهران قدیم*، نوشتهٔ جعفر شهری، ۲۱۸-۱۸۶/۴ (که مباحثی دربارهٔ جن و جنگیری در فرهنگ عامهٔ ایرانیان در عصر جدید دارد). نیز: تفاسیر قرآن، ذیل تفسیر سورهٔ جن.

حوری

حوری، دوشیزهٔ بهشتی، و همسر بهشتیان در حیات اخروی. اصل حوری، حُور است. حور جمع است و مفرد آن حوراء است «به معنی زن یا دختری که چشمانی سیاه و گرد و مدور و پلکهای باریک داشته باشد. یا دارای چشمانی باشد سخت سپید یا سخت سیاه یا دارای بدنی سخت سپید یا دارای چشمانی تمام سیاه، چنانکه چشمان آهوست. و این در انسان نیست بلکه به‌استعاره بر او اطلاق گردد» (*لغت‌نامه‌ی دهخدا*، نقل از *منتهی‌الارب*). در زبان فارسی حور (که در اصل عربی جمع است) به صورت مفرد به‌کار می‌رود و گاه با الف و نون به صورت «حوران» جمع بسته می‌شود چنانکه سعدی گوید: «حوران بهشتی را دوزخ بود اعراف». همچنین در فارسی به حور که مفرد تلقی می‌شود یاء نسبت می‌افزایند و حوری اطلاق می‌کنند. سعدی هم حور و هم حوری به‌کاربرده است: حور خطا گفتم اگر خواندمت/ عفوکن از بنده قصور ای صنم؛ بهشت روی من آن لعبت پری‌رخسار /که در بهشت نباشد به لطف او حوری.

در قرآن مجید «حور» چهار بار به‌کار رفته است که سه بار همراه با صفت «عین» (بر وزن چین) است (عین جمع عیناء است یعنی چشم‌درشت) به صورت حور عین (دخان، ۵۴؛ طور، ۲۰؛ واقعه، ۲۲) و یک بار به صورت «حور» مطلق به‌کار رفته است (الرحمن، ۷۲). توصیفات حوران یا حوریان در قرآن مجید از این قرار است: **کذلک و زوّجناهم بحور عین** (دخان، ۵۴) (و بدینسان آنان را جفت حوریان چشم‌درشت می‌گردانیم). و توصیف آیهٔ ۲۰ سورهٔ طور هم به همین صورت است. در آیات ۵۶ تا ۵۸ سورهٔ الرحمن می‌فرماید: «در آن غرفه‌ها دوشیزگان چشم فروهشته هستند که پیش از آنان [بهشتیان] کسی از آدمی و جن با آنان آمیزش نکرده است. ــ پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را باور ندارید؟ ــ گویی یاقوت و مرجانند». و در آیات ۷۰ تا ۷۴

همین سوره می‌فرماید: «در آن غرفه‌ها زنان خوشخوی خوشرو هستند. ــ پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را باور ندارید؟ ــ حوریان نگاهداشته در خیمه‌هایند. ــ پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را باور ندارید؟ ــ پیش از آنان [بهشتیان] کسی از آدمی و جن با آنان آمیزش نکرده است». و در آیات ۲۲ و ۲۳ سورهٔ واقعه می‌فرماید: «و حوریان چشم‌درشت. مانند مرواریدِ نهفته». و در آیهٔ ۲۵ سورهٔ بقره گفته شده است که مؤمنان در بهشت «جفتهای پاکیزه» [=ازواج مطهرة] دارند و مفسران در شرح آن گفته‌اند که مراد این است که حوریان کثافات بدنی مانند حیض و دفع ندارند. در آیات ۴۸ و ۴۹ سورهٔ صافات از حوریان، بدون لفظ حور، چنین سخن رفته است: «و نزد ایشان [بهشتیان] دوشیزگان چشم‌درشتِ چشم‌فروهشته هستند؛ که گویی بیضه‌های شترمرغِ نهفته‌اند». و در آیهٔ ۵۲ سورهٔ «ص» در اشاره به آنان فرماید. «و نزد آنان دوشیزگان چشم‌فروهشتهٔ همسال هستند». و در آیات ۳۵ تا ۳۸ سورهٔ واقعه فرماید: «ما آنان را چنانکه باید و شاید آفریده‌ایم. و دوشیزه ساخته‌ایم. جفتجوی همسالند برای اصحاب یمین». و در آیهٔ ۳۳ سورهٔ نبأ از آنان با توصیف **وکواعب اترابا** یاد شده است، یعنی «دوشیزگان نارپستانِ همسال».

آنچه نقل شد تمامی توصیف قرآن مجید از حوریان است. و مفسران شیعه و اهل سنت بسته به مشربشان اوصاف داستان‌گونه و اغراق‌آمیزی برای حوریان یادکرده‌اند. شیخ مفید در رساله‌ای به نام *کتاب صفةالجنة و النار* (کتابی در وصف بهشت و دوزخ) توصیفی از حوریان به دست داده است که مندرج در حدیثی مفصل است که از طریق امام ششم از رسول‌الله (ص) نقل شده است: «... سپس پیامبر (ص) حور عین را یادکرد. ام‌سلمه گفت: یا رسول‌الله پدر و مادرم فدایت باد، آیا ما [زنان دنیا] فضیلتی بر آنان داریم؟ حضرت فرمود: آری به خاطر نمازتان و روزه‌تان و عبادتتان برای خداوند، تفاوت شما با آنان مانند رویهٔ لباس با آستر آن است. و بیان فرمود که خداوند حور عین را در همان زمان که دار و درخت بهشت را آفریده بود، خلق‌کرده بود و آنان را مقید به همسرانشان در دنیاکرده است. هریک از آنان هفتاد حلّه در بر دارند و سپیدی ساق آنان از ورای آن حله‌های هفتگانه پیداست، مانند شراب سرخ در آبگینهٔ سپید، و مانند رشتهٔ سپید در دل دانه‌های یاقوت سرخ. جفت ایشان با آنان با نیروی صد مرد و با شهوتی برابر با شهوت چهل سال درمی‌آمیزد. و آنان همسال و دوشیزه‌اند. پس از هر آمیزشی دوباره باکره می‌شوند...» (*الاختصاص*، شیخ مفید، ص ۳۵۲). این سؤال از دیرباز مطرح بوده است که آیا حوریان همان زنان صالح دنیا هستند یا با زنان دنیا فرق دارند؟ در حدیثی که نقل شد بالصراحه

گفته شده بود که با هم فرق دارند. اما در *بحارالانوار* (۱۸۷/۸) حدیثی از امام صادق(ع) نقل شده است که در ضمن آن آمده است: «**کل مؤمنة حوراء عینا**» (هر مؤمنه‌ای حورای عینا [حوری چشم‌درشت] است).

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

ایام‌اللّه

ایام‌اللّه یکی از کلمات و مفاهیم معروف قرآن مجید است. این تعبیر فقط به صورت جمع یعنی «ایام‌اللّه» به‌کار رفته است: ۱) **و لقد ارسلنا موسی بآیاتنا ان اخرج قومک من الظلمات الی النور و ذکرهم بایام‌اللّه ان فی ذلک لآیات لک صبار شکور** (ابـــراهـــیم، ۵)؛ ۲) **قل للذین آمنوا یغفروللذین لایرجون ایام‌اللّه لیجزی قوما بماکانوا یکسبون** (جاثیه، ۱۴). باید توجه داشت که ایام‌اللّه با یوم‌اللّه یا یوم ربوبی (ربانی) هم فرق دارد. بدین شرح که در قرآن مجید دو بار به این نکته اشاره شده است که هر روز نزد پروردگار برابر با هزار سال است (حج، ۴۷؛ سجده، ۵) و یک بار تصریح شده‌که چنین روزی برابر با پنجاه‌هزار سال است (معارج، ۴). حاصل آنکه ایام‌اللّه هم با یوم‌اللّه ــ به معنایی که اشاره شد ــ و هم با ایام‌العرب ــ یعنی روزهای تاریخی‌ای که در آن در عهد جاهلیت و اوایل اسلام بین قبایل مختلف عرب، جنگ در می‌گرفته است ــ فرق دارد. ابن منظور دربارهٔ این اصطلاح می‌نویسد: «و ذکرهم بایام‌اللّه، یعنی آنان را به یاد نعمتهای خداوند بینداز، نعمتهایی که در حق آنان داشته است و نیز نقمتهای خداوند را به یاد آنان بیاور. نقمتهایی که بر قوم نوح و عاد و ثمود فرستاده بود. فراء می‌گوید معنای ایـن عـبارت یـعنی آنـان را از عذابهایی که بر سر عاد و ثمود و دیگران نازل شده بترسان، و عفو الهی را دربارهٔ دیگران به یاد آنان بیاور...» و مجاهد در معنای عبارت دیگر قرآن: **لایرجون ایام‌اللّه** گوید: «مراد نعم اوست». طریحی می‌نویسد: «**ذکرهم بایام‌اللّه** یعنی این نعمت را که خداوند بنی‌اسرائیل را از آل‌فرعون نجات داد و بر آنان سایه‌بانی از ابر فرستاد به یاد آنان بیاور، و گفته‌اند نیز نقمتهای الهی را کـه به‌توسط آنها از امم سالفه انتقام گرفته است یادآور شود. بدین ترتیب ایام‌اللّه کنایه از عقوبات الهی است که در ایام پیش از اسلام نازل گردیده است». شیخ طوسی در تفسیر **و ذکرهم بایام‌اللّه**

می‌نویسد: «در آن چند قول است. نخست گفتهٔ حسن و مجاهد و قتاده و سعیدبن جبیر است یعنی «ذکرهم بنعم‌اللّٰه». دوم یعنی نقمتهای الهی را در حق عاد و ثمود و غیر آنان از امم ضاله به یاد آور». ابوالفتوح رازی در تفسیر این اصطلاح و عبارت می‌نویسد: «و یاد ده ایشان را از ایام خدا. باء زیادت است یعنی «ب» در «بایام‌اللّٰه» زائده است، و در معنی او دو قول گفتند حسن و قتاده و مجاهد و سعید جبیر گفتند ای بنعم‌اللّه. ایام کنایت‌کرد از نعم، و این کنایت معروف است عرب و عجم را. چنانکه یکی از ما گوید دریغا روزگار ما. تأسف خورند بر ایامها که در نعمت گذشت... و قول دیگر آن است و ذکرهم بنقم‌اللّٰه فی اعدائه. یاد ده ایشان را که خدای با امت سلف چه‌کرد از کافران...».

طبرسی در معنای آن چند وجه یاد می‌کند: ۱) وقائع‌اللّٰه در حق امم گذشته و نابود ساختن اقوامی که خداوند نابودشان‌کرده تا با عبرت گرفتن از آن، از نظایر آن رفتارها بپرهیزند و این قول ابن‌زید و بلخی است و حاصل معنای آن یعنی روزگارانی که خداوند در آنها از اقوام سابق انتقام گرفته است؛ ۲) از حضرت ابی‌عبداللّٰه امام جعفر صادق(ع) از ابن‌عباس و ابی‌بن‌کعب و حسن و مجاهد و قتاده نقل شده است که مراد از ایام‌اللّٰه «نعم‌اللّٰه» است؛ ۳) مراد از ایام‌اللّٰه، سنن الهی و افعال او در حق بندگانش است، اعم از انعام یا انتقام، و از این جهت «ایام» را کنایه از آنها قرار داده که ایام ظرف زمان وقوع آنهاست و به‌یکسان شامل هر دو می‌شود. ملامحسن فیض کاشانی مشابه همین اقوال و وجوه را یاد می‌کند، و از قول علی‌بن ابراهیم قمی می‌نویسد: «ایام‌اللّٰه سه روز است، روز قیام قائم، روز مرگ، روز قیامت» و از خصال صدوق از قول حضرت باقر(ع) قولی مشابه با قول قمی نقل می‌کند با این تفاوت که به جای روز مرگ، «یوم‌الکرة»،کره بر وزن مره، یعنی رجعت را یاد می‌کند. این حدیث در *معانی‌الاخبار* صدوق هم با سلسلهٔ رواتش تا حضرت امام باقر(ع) نقل شده است. فیض کاشانی در پایان تفسیر آیه می‌افزاید: «منافاتی بین این تفاسیر نیست. چه نعمت بر مؤمن در حکم نقمت بر کافر است. همچنین ایام مذکوره برای قومی نعمت و برای قومی دیگر نقمت است». حدیثی از حضرت پیامبر(ص) در *صحیح بخاری* و مسند ابن‌حنبل روایت شده است که فرموده‌اند: «**ان عاشوراء هو یوم من ایام‌اللّٰه**». در چنین زمینه‌ای است که در عصر جدید به بعضی از روزهای تاریخی و تاریخ‌ساز «یوم‌اللّٰه» گفته می‌شود.

منابع: *لسان‌العرب*، *مجمع‌البحرین*، ذیل مادهٔ «یوم»؛ تفسیر *تبیان*، *تفسیر ابوالفتوح رازی* و تفسیر *صافی*، ذیل تفسیر آیهٔ سورهٔ ابراهیم، *معانی‌الاخبار*، تصحیح غفاری، ۳۶۶؛ *معجم‌المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، تدوین ونسینک، ذیل «یوم».

حنیف

از دوازده باری که کلمهٔ حنیف (دو بار به صورت حنفاء) در قرآن کریم به کار رفته است، چنین برمی‌آید که مراد از آن توحید فطری و روش و نگرش انبیای الهی مخصوصاً حضرت ابراهیم(ع) بوده است و به‌نوعی نقطهٔ مقابل شرک و مشرکان شمرده می‌شود. از آیهٔ ۷۹ سورهٔ انعام و ۳۰ سورهٔ روم و آیات دیگر برمی‌آید که بین حنیفیت و فطرت یعنی نگرش پاک و بی‌آلایش و گرایش غریزی و فطری نسبت به آفریدگار جهان پیوندی هست. همچنین بارها حضرت ابراهیم(ع) «حنیف» شمرده شده است (بقره، ۱۳۵؛ آل‌عمران، ۹۵؛ نساء، ۱۲۵؛ انعام، ۱۶۱؛ نحل، ۱۲۰، ۱۲۳). نیز از آیهٔ ۱۳۵ بقره و ۶۷ آل‌عمران دو نکته استنباط می‌شود: الف) حنیفیت نه یهودیت است و نه مسیحیت، و ب) با مُسلم بودن (در معنای قبل از «اسلامی» آن) مترادف است.

ابن‌منظور می‌نویسد: بت‌پرستان عرب جاهلی هم خود را حنیف یعنی پیرو دین ابراهیم(ع) می‌دانستند. همچنین در جاهلیت به کسی که به دو سنت از دین ابراهیم(ع) یعنی ختنه و حج عمل می‌کرد، حنیف می‌گفتند و چون اسلام آمد، مسلمانان را حنیف گفتند. و حنیف که لغتاً به معنای کجی و میل است [مخصوصاً یعنی گرایش از هر نوعِ باطل به حق] به اسلام نیز اطلاق شده است. چنانکه حدیث نبوی آمده است: «**احبّ الادیان الی‌اللّٰه الحنیفیة السمحة**» (*لسان‌العرب*). همچنین این حدیث هم نقل شده است که «**بعثت بالحنیفیة السمحة السهلة**» (*تاریخ قرآن*، رامیار که از *طبقات* ابن‌سعد و احمدبن حنبل نقل می‌کند). در همین زمینه قابل توجه است که گفته‌اند ابن‌مسعود آیهٔ نوزدهم سورهٔ آل‌عمران: **ان‌الدین عنداللّٰه الاسلام** را به صورت «ان‌الدین عنداللّٰه الحنیفیة» قرائت می‌کرده است («موادی برای تاریخ متن قرآن» (به انگلیسی)، آرتور جفری، ص ۳۲؛ نیز ← *تاریخ قرآن* رامیار، ص ۳۹). زمخشری حنیف راگراینده

از هر دین باطل به دین حق معنی می‌کند. از محققان جدید، بعضی آن را غیرعربی و نولدکه آن را سریانی می‌داند. آرتور جفری می‌نویسد این کلمه در اغلب شعرهای صدر اسلام به معنای «مسلم» به‌کار رفته است و در معدودی از شعرهای پیش از اسلام به معنای «مشرک». مونتگمری وات هم مانند نولدکه، احتمال سریانی بودن این کلمه را می‌دهد. دکتر عباس زریاب بر آن است که برای استنباط معنای آن، قرآن‌کریم کافی است و احتیاجی به یافتن معانی دیگر و وجه اشتقاق آن و اشتقاق آن از زبانهای دیگر مانند سریانی و حبشی نیست (سیرهٔ *رسول‌الله*، ص ۸۰). همو می‌نویسد سیره‌نویسان مانند ابن‌هشام و دیگران اشاره کرده‌اند که پیش از بعثت حضرت رسول(ص)، تنی چند از قریش به نامهای ورقة‌بن نوفل و عبیدالله‌بن جحش و عثمان به‌حویرث و زیدبن عمروبن نفیل از پرستش بتها دوری جستند و در طلب دین حنیف که دین ابراهیم باشد برآمدند. این اشخاص را حنفاء (جمع حنیف) خوانده‌اند (پیشین، ص ۷۹)... و می‌افزاید: حنیف کسی بوده است که از عبادت اصنام و هرچه مربوط به ایشان است پرهیز می‌جسته است و در ذهن و حافظهٔ قریش و مردم مکه بوده است که ابراهیم(ع) جدّ ایشان، دین حنیف داشته و از بتها بیزار بوده است. البته دین ابراهیم(ع) جدّ عرب و بانی کعبه که دین توحید بود، به‌تدریج در مکه منسوخ شده و برافتاده بود. اما چیزی از آن در ضمیر مردم مانده بود و آن اینکه ابراهیم(ع) مسلم و حنیف بوده و مشرک نبوده است. بعضی از اهل تفکر و منطق در مکه، گاهی که در اخلاق و عادات زشت هموطنان خود تأمل می‌کردند و عمل لغو پرستش بتها را می‌دیدند، وجدانشان بیدار می‌شد و به یاد ابراهیم و یگانه‌پرستی او و حنیفیت او می‌افتادند و از پرستش بتها کناره‌گیری می‌کردند. همین عده بودند که «حنفاء» خوانده می‌شدند (سیرهٔ *رسول‌الله*، صص ۸۰ـ۸۱).

مونتگمری وات اسلام‌شناس نامدار و معاصر اسکاتلندی مقالهٔ پرباری تحت عنوان «حنیف» در *دایرةالمعارف اسلام* (ط ۲) نوشته است و سیر تحول معنایی این کلمه را در قرآن و نیز منابع قبل و بعد، همچنین کاربرد آن را در مسیحیت، به‌تفصیل بررسی کرده است. آخرین بخش آن مقاله که عنوان فرعی آن «ماحصل» است چنین است: «مفهوم اسلامی حنیف و حنیفیت منحصراً از قرآن‌کریم اخذ و استنباط شده است. کلمهٔ «حنیف» مستقل از قرآن هم، چه در نزد عربهای عصر جاهلی، و چه نزد مسیحیان، بکار رفته و معنای آن «مشرک» است. بنابراین جست‌وجوی جنبشهای دینی یا عرفانی یا افرادی که این اسم در عصر پیش از اسلام قابل اطلاق به آنان باشد، بیهوده است. البته چنین جنبش و چنین افرادی به‌نحوی وجود تاریخی داشته‌اند، ولی کسی را با ضرس قاطع «حنیف» نامیدن (به معنای اسلامی کلمه)، کار متکلمان و مدافعه‌گران مسلمان بعدی است، یا کسانی که نظیر ثابت‌بن قرّة متعهد به اسلام بوده‌اند؛ و لذا از

نظر تحقیق تاریخی، فاقد ارزش است».

منابع: *لغات دخیل در قرآن* (به انگلیسی)، آرتور جفری: مقالهٔ «حنیف»؛ *سیرهٔ رسول‌اللّه*، دکتر عباس زریاب، صص ۷۹ـ۸۱؛ *تاریخ قرآن*، محمود رامیار، صص ۳۷ـ۴۴؛ مقالهٔ «حنیف» به قلم مونتگمری وات در *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی، ط ۲)، ۱۶۵/۳ـ۱۶۶؛ *اعلام قرآن*، خزائلی، صص ۲۹۳ـ۲۹۷.

خیرالبریه

ترکیب خیرالبریه فقط یک بار در قرآن مجید به‌کار رفته است و آن در آیهٔ هفتم از سوره بیّنة است: **انالذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هُم خیرالبریة** (ایشان که بگرویدند وکردارهای نیک کردند ایشان بهینهٔ همهٔ آفریدگان‌اند ـ *کشف‌الأسرار* میبدی). خیرالبریه به ترجمهٔ *تفسیر طبری* «بهترین خلقان» و به ترجمهٔ تفسیر میبدی «بهینهٔ همهٔ آفریدگان»، و به ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای «بهترین اهل عالم» و به ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی «بهترین آفریدگان» است و مراد از آن به گفتهٔ بسیاری از مفسران فریقین با استناد به احادیثی که از رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع) روایت شده است، حضرت علی‌بن ابی‌طالب(ع) و پیروان اوست. ابوعلی طبرسی حدیثی از قول یزیدبن شراحیل انصاری کاتب علی(ع) نقل می‌کند که می‌گوید: «از علی(ع) شنیدم که فرمود روزی که رسول‌الله(ص) در حال جان سپردن بود، او را در آغوش گرفته سرش را بر سینه‌ام گذارده بودم. حضرت فرمود: یا علی آیا این قول حق‌تعالی را نشنیده‌ای که می‌فرماید: **انالذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هُم خیرالبریة**، (بدان که خیرالبریه) شیعیان تو هستند و موعد من و موعد شما حوض (کوثر) است که چون همهٔ امم برای حساب جمع شوند، آنان با پیشانی و دستان سپید (غرامحجلین) حاضر شوند» (*مجمع‌البیان*، ذیل تفسیر آیه). همو از مقاتل‌بن سلیمان از ابن‌عباس نقل می‌کند که گفته است: خیرالبریه در شأن علی(ع) و اهل بیت او نازل شده است. از مفسران اهل سنت، سیوطی می‌نویسد: «و ابن عساکر از جابربن عبدالله نقل می‌کند که گفته است ما نزد نبی اکرم(ص) بودیم که علی از راه رسید، حضرت فرمود سوگند به کسی که جان من در دست اوست در روز قیامت این مرد و شیعهٔ او رستگارند و این آیه نازل شد: **انالذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیرالبریة**. از آن پس هرگاه اصحاب پیامبر(ص) علی را

می‌دیدند یا علی از راه می‌رسید، می‌گفتند خیرالبریه آمد» (*الدر المنثور*، ذیل تفسیر آیه). سیوطی در ذیل تفسیر همین آیه چند حدیث دیگر درج کرده است که یکی از آنها از نظر الفاظ و عبارات نظیر حدیثی است که ابوعلی طبرسی در *مجمع‌البیان* نقل کرده است. گفتنی است که در همین سوره ترکیب «شرالبریة» (بدترین آفریدگان) که با خیرالبریة تقابل دارد، به‌کار رفته است: **ان الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین فی نار جهنم خالدین فیها اولئک هم شرالبریة** (از اهل کتاب آنها که کافرند و نیز مشرکان در آتش جهنمند و در آن همواره خواهند بود. اینان بدترین آفریدگانند ـ سورهٔ بینه، آیهٔ ۶، ترجمهٔ آیتی). بعضی از تفاسیر احادیثی نقل کرده‌اند حاکی از اینکه مراد از شرالبریه (بدترین آفریدگان) دشمنان حضرت علی (ع) است (*تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، *تفسیر برهان*، *تفسیر فرات کوفی*، ذیل تفسیر آیه).

منابع: جز آنچه در متن مقاله یاد شده است: *تفسیر صافی*، *تفسیر نورالثقلین*، *تفسیر حبری*، ذیل تفسیر آیه، *بحارالانوار*، ۳۵/۳۴۴ـ۳۴۷.

ذبح عظیم

ذبح عظیم، لغتاً ذبیح یا مذبوح بزرگ و بزرگوار. این ترکیب وصفی یک بار در قرآن مجید به‌کار رفته است: **و فدیناه بذبح عظیم** (به عوض او، ذبح عظیمی را پذیرفتیم، سورهٔ صافات، آیهٔ ۱۰۷). در داستان حضرت ابراهیم(ع) که در خواب دید باید فرزندش اسماعیل (و به قول مفسران اهل سنت: اسحاق) را قربانی کند. در قرآن مجید در سورهٔ صافات گفته شده است: «ای پسرکم من به خواب دیدم که ترا ذبح می‌کنم، بنگر رأی تو چیست؟ گفت: ای پدر آنچه را فرمانت داده‌اند عمل کن که اگر خدا خواهد مرا از صابران خواهی یافت. و چون تسلیم شدند و او را به پیشانی درانداخت، وی را ندا دادیم که ای ابراهیم حقا که رؤیای خویش راست کردی و ما نیکوکاران را چنین پاداش دهیم که این امتحانی آشکار بود، و او را به ذبیحه‌ای بزرگ فدا دادیم» (سورهٔ صافات، آیات ۱۰۲ـ۱۰۷، ترجمهٔ پاینده). غالب مفسران شیعه و اهل سنت در اینجا گفته‌اند مراد از «ذبح عظیم» «کبش» (قوچ) است و به گفتهٔ علامه طباطبایی چون این ذبح به امر الهی است و به خداوند نسبت داده می‌شود، لذا «عظیم» نامیده شده، وگرنه خود ذبح، فی‌نفسه عظیم نبوده است. بعضی از مفسران شیعه از جمله ملامحسن فیض کاشانی در *تفسیر صافی*، سیدهاشم بحرانی در *تفسیر برهان*، حویزی در *تفسیر نورالثقلین*، و مرحوم مجلسی در *بحارالانوار*، طبق حدیثی که در *عیون اخبارالرضا* از امام رضا(ع) روایت شده است، نقل کرده‌اند که در اینجا مراد از «ذبح عظیم» حضرت امام حسین(ع) است که از ذریهٔ ابراهیم(ع) است و او قربانی عظیمی بود که جانشین ذبح اسماعیل قرار گرفت. ترجمهٔ حدیث از این قرار است: «عبدالواحدبن محمدبن عبدوس نیشابوری که در نیشابور عطار بود، در سال ۳۵۲ نقل کرد که گفت این حدیث را از محمدبن علی‌بن قتیبهٔ نیشابوری شنیدم که او نیز از فضل‌بن شاذان شنیده

بود که گفت شنیدم از حضرت رضا(ع) که می‌فرمود: چون خداوند به حضرت ابراهیم(ع) دستور داد که به جای ذبح اسماعیل(ع) قوچی که فرستاده بود، ذبح کند، ابراهیم(ع) در دل آرزو کرد که کاش فرزندش اسماعیل را به دست خود قربان‌کرده بود و امر به ذبح قوچ به او نشده بود، تا دلش همچون دل پدری که فرزندش را ذبح‌کرده به درد آید و سزاوار والاترین درجات اهل ثواب که در مصائب صبر می‌کنند بگردد. خداوند عزوجل به او وحی کرد که ای ابراهیم محبوب‌ترین خلق من نزد تو کیست؟ گفت: یا رب هیچ آفریده‌ای از آفریدگانت برای من محبوب‌تر از حبیب تو محمد(ص) نیست. خداوند وحی کرد که یا ابراهیم آیا او عزیزتر است یا خودت؟ پاسخ داد: او عزیزتر است. خداوند پرسید: فرزند او برای تو عزیزتر است یا فرزند خودت؟ پاسخ داد: فرزند او. فرمود: قربانی شدن فرزند او به ظلم و ناحق به دست دشمنانش بیشتر دل تو را به درد می‌آورد یا کشته شدن فرزندت به دست خودت در راه اطاعت من؟ پاسخ داد: قربانی شدن او به دست دشمنانش برایم دلازارتر است. خداوند فرمود: ای ابراهیم گروهی که گمان می‌کنند از امت محمد هستند، فرزندش حسین را بعد از او از سر ظلم و عدوان می‌کشند، همچنان که گوسفندی را بکشند و با این کار، مستوجب غضب من می‌شوند. ابراهیم از این سخن بی‌تاب شد و دلش به درد آمد و اشک به دیدگان آورد. خداوند بار دیگر به او وحی کرد که ای ابراهیم، جزع ترا بر فرزندت ـ اگر او را کشته بودی ـ با جزعت بر حسین و قتل او، فدیه و معاوضه می‌کنم، و برای تو رفیع‌ترین درجاتی که ثواب صبر بر مصائب است قرار می‌دهم، و این همان است که فرمود: **و فدیناه بذبح عظیم**».

منابع: *تفسیر صافی*، *تفسیر نورالثقلین*، *تفسیر برهان*، ذیل تفسیر آیه، *بحارالانوار*، ۱۲/۱۲۴ـ۱۲۵.

تحیت

تحیت، یعنی سلام، درود، شادباش، تهنیت و نظایر آن. این کلمه از ریشهٔ حیات است و لغویان آن را به معنای طلب بقا و آرزوی زندگی (در مقام دعا برای کسی) گرفته‌اند (*لسان‌العرب*، *مفردات راغب*). فیومی می‌نویسد اصل تحیت دعا به حیات است... سپس بر اثر کثرت استعمال به مطلق دعا گفته شده و شرع آن را در دعای مخصوص به‌کار برده است که عبارت از «سلامٌ علیک» است (*المصباح‌المنیر*). تحیت به معنای سلام و درود یک کلمهٔ قرآنی است و شش بار در قرآن مجید به‌کار رفته است، از جمله: **اذا حییتم بتحیّة فحیّوا باحسن منها او ردّوها** (نساء، ۸۶) (چون شما را به سلامی نواختند به سلامی بهتر از آن یا همانند آن پاسخ گویید) (ترجمهٔ آیتی). کاربرد قرآنی این کلمه خود حاکی از این است که غالباً مراد از تحیت، سلام است. یا اگر تحیت انواع داشته باشد، بارزترین مصداق آن سلام است. چنانکه می‌فرماید: **فاذا دخلتم بیوتاً فسلموا علی انفسکم تحیة من عندالله مبارکة طیبة** (نور، ۶۱) (و چون به خانه‌ای داخل شوید بر یکدیگر سلام کنید. این تحیتی است مبارک و پاکیزه از جانب خدا). همچنین: **تحیتهم فیها سلام** (ابراهیم، ۲۳) [و بهشتیان در بهشت] به سلام، یکدیگر را تحیت گویند. سلام در قرآن تحیت الهی (**تحیة من عندالله**) شمرده شده و در یک مورد از تحیت جاهلیت، یعنی تحیتی که خداوند آن را نمی‌پسندد سخن گفته شده است: **و اذا جاؤک حیوک بمالم یحیک به‌الله** (مجادله، ۸) (و چون نزد تو می‌آیند به گونه‌ای تو را سلام می‌گویند که خدا تو را بدان‌گونه سلام نگفته است و در دل می‌گویند چرا خدا ما را بدانچه می‌گوییم عذاب نمی‌کند). مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند که بعضی از یهود چون به حضرت رسول (ص) مواجه می‌شدند به جای «السلام علیک» می‌گفتند «السام علیک» و قصد توهین و استهزا داشتند زیرا «سام» در عبری به معنای مرگ است.

حضرت(ص) در پاسخ آنها فقط «علیکم» می‌گفت. و از آن پس مقرر فرمود که پاسخ سلام اهل کتاب را فقط باید به‌صورت «علیکم» یا «و علیکم» داد (*تفسیر ابوالفتوح رازی*، ذیل تفسیر آیه).

ابوالفتوح در تفسیر آیهٔ **واذا حییتم بتحیه** (نساء، ۸۶) می‌نویسد: «این آیه خطاب است از خدای تعالی با جملهٔ مؤمنان. حق‌تعالی می‌فرماید مردمان راکه چون کسی شما را تحیتی کند از سلامی یا دعای به خیر، بالبقاء و البرکة و طول‌العمر، شما او را از آن نکوتر بازگویی، **او ردّوها** یا مثل آن رد کنی با او یعنی به جواب او کنی... در خبر است که چون کسی از مسلمانان به رسول سلام‌کردی گفتی: سلام علیک، گفتی: «و علیک‌السلام و رحمة‌اللّٰه»، چون گفتی «السلام علیک و رحمة‌اللّٰه» رسول گفتی: «و علیک‌السلام و رحمة‌اللّٰه و برکاته». همچنین او زیاد می‌گفتی در جواب آن کسی که گفته بودی... و جماعتی به این تمسک کردند در آنکه سلام، سنت است و جواب فریضه. برای آنکه حق‌تعالی گفت بلفظ امر: **فحیّوا باحسن منها او ردّوها** و ظاهر امر قرآن بر وجوب باشد» (*تفسیر ابوالفتوح*، ذیل آیه).

با آنکه مسلم است که فرد بارز و روشن‌ترین مصداق تحیت همان سلام است، ولی مفسران بر آنند که آیه توسع دارد و هدیه و زیارت و عیادت و استقبال و بدرقه و هرگونه تبریک و تهنیت و بزرگداشت و توقیر و احترامی را در بر می‌گیرد. حتی عطسه‌کردن دعای خاص خود را دارد، هم برای آنکه عطسه می‌کند که باید شکر کند و حمد خدا بگوید و هم برای شنونده که باید به او «یرحمک الله» بگوید. باز عطسه کننده در جواب کسی که به او «یرحمک الله» گفته است باید بگوید «یغفرالله لکم» یا دعایی نظیر آن (*بحارالانوار*، باب‌العطاس و التسمیت، ۵۱/۷۶، ۵۵). در *اصول کافی* حدیثی از حضرت صادق(ع) نقل شده که فرموده‌اند کمال و تمامیت تحیت برای کسی که مقیم است مصافحه است و برای کسی که از سفر آمده است معانقه است (*اصول کافی*، ۶۴۶/۲). شادروان علامه طباطبایی پس از بحث مشروحی در باب تحیت که نمونهٔ اعلای آن را سلام و نمونه‌های دیگر آن را سایر کارهای خیر می‌شمارد، به نقل از *مناقب* می‌نویسد که کنیزی از کنیزان امام‌حسن(ع) دسته‌ای ریحان به حضرت هدیه داد و حضرت او را در ازای این هدیه آزاد کرد و در توضیح عمل خود به آیهٔ **اذا حییتم بتحیة** اشاره و استنادکرد و فرمود که خدای تعالی ما را ادب آموخته است (تفسیر *المیزان*، ذیل آیه). از رسول اکرم(ص) روایت شده است که فرموده‌اند: «**السلام تطوع والرد فریضة**» (سلام دادن مستحب و پاسخ آن واجب است) (*اصول کافی*، ۶۴۴/۲). در فرهنگ اسلام و تشیع، سلام‌کردن و پاسخ آن و شرایط و آداب آن شأن شایسته‌ای دارد.

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

خضر

خضر، در قصص اسلامی از اولیاء و به گفتهٔ بعضی از مفسران از انبیا است. مقدمتاً باید گفت نام او به چهار تلفظ رایج است: الف) بر وزن سدر، ب) بر وزن خشن که تلفظ اصلی و عربی آن است، پ) بر وزن خطر، ت) بر وزن چهل که دو تلفظ اخیر بیشتر در شعر فارسی به کار رفته است. در قرآن مجید به عنوان مصاحب و مرشد موسی(ع) به او اشاره و از رفتار مرموز او یاد شده است. از جمله بی‌دلیل سوراخ‌کردن کشتی سالم و بی‌گناه کشتن یک جوان و به‌ظاهر بیهوده تعمیرکردن یک دیوار. موسی(ع) با آنکه بارها قول داده بود که طاقت شکیبایی در قبال رفتار او را داشته باشد، سرانجام بی‌تاب می‌شود و خضر با گفتن رمز یا تأویل این کارها از او جدا می‌شود (کهف، ۶۰-۸۳). او همچنین در گذر از ظلمات و راه یافتن به سرچشمهٔ آب حیات همراه و مصاحب ذوالقرنین بود و برخلاف ذوالقرنین که محروم از آب حیات بود، او در چشمهٔ آب حیات غوطه زد و از آن نوشید و حیات جاوید یافت. در *علل‌الشرایع* حدیثی از امام صادق(ع) روایت شده است به این مضمون که خضر نبی مرسل بوده است و معجزهٔ او این بوده که چون بر چوب یا شاخهٔ خشک یا زمین بایر می‌نشست، آن شاخه یا نشستنگاه او سبز می‌شد و به همین جهت خَضِر (بر وزن خشن) نامیده می‌شد. اسم اصلی او به نقل بسیاری از منابع تالیا (یا: بلیا) بن ملکان‌بن عابر (یا: عامر) بن ارفخشدبن سالم‌بن نوح(ع) بود. موسی(ع) پس از آنکه تورات بر او نازل شد و با خداوند سخن گفت و معجزات بسیار از او ظاهر شد، در دل خود گفت گمان دارم که خدا بنده‌ای داناتر از من ندارد. خداوند به جبرئیل وحی کرد که بندهٔ من موسی(ع) را قبل از اینکه هلاک (یا گمراه) شود دریاب و به او بگو که در ملتقای دو دریا (مجمع‌البحرین) مردی عابد است، از او تبعیت کن و علم بیاموز. و پس از آن بود که موسی و «فتا»ی او (یوشع‌بن نون) ماهی

شوری به عنوان زادراه برگرفتند و در طلب خضر برآمدند... (*بحارالانوار*، ۱۳/۲۸۶-۲۸۷). در *کمال‌الدین* از حضرت رضا(ع) نقل شده است که «خضر از آب حیات نوشیده و تا نفخ صور زندهٔ نامیراست و او به نزد ما می‌آید و به ما سلام می‌دهد و ما صدای او را می‌شنویم ولی خود او را نمی‌بینیم و هرجا از او یاد کنند حاضر است. هرکس از شما که او را یادکرد بر او سلام کند. او در مراسم حج حاضر است و جمیع مناسک را به جا می‌آورد و در عرفات توقف می‌کند و به دعای مؤمنان آمین می‌گوید. و خداوند به مدد او تنهایی قائم ما را در طول غیبتش به انس بدل می‌کند و تنهایی او را از بین می‌برد» (پیشین، ۲۹۹). طبق نقل منابع زمین و دریا در حکم اوست و وی می‌تواند به ارادهٔ خودش، خود را در چشم مردمان نامرئی کند، او در هوا پرواز می‌کند. هر سال به حج می‌رود. و هر هفته روزهای جمعه از چاه زمزم و استخر سلیمان آب می‌نوشد.

در *اصول کافی* خبر از حضرت صادق(ع) نقل شده است و حضرت گفته‌اند: من از موسی و خضر عالمترم. زیرا آنها فقط «علم ماکان» را داشته‌اند ولی «علم مایکون و ماهوکائن» را تا قیامت نداشته‌اند. حال آنکه ما [این علم را] از رسول‌الله(ص) به ارث برده‌ایم (پیشین، ۳۰۰-۳۰۱). در *تفسیر عیاشی* از امام پنجم یا ششم علیهماالسلام نقل شده است که در پاسخ برید که از ایشان پرسیده بود منزلت شما در میان گذشتگان مانند کیست؟ فرموده‌اند: مانند خضر و ذوالقرنین است که عالم بودند ولی نبی نبودند. علامه مجلسی در *بحارالانوار* (۳۹/۱۳۲-۱۳۵) در مجلد مربوط به تاریخ امیرالمؤمنین(ع) باب هفتاد و نهم را به ملاقاتهای خضر با حضرت علی(ع) اختصاص داده است و در این باب از جمله به نقل از *مناقب* ابن شهرآشوب می‌نویسد که چون رسول‌الله(ص) درگذشت کسی به نزد اهل بیت آمد که حضورش را حس می‌کردند ولی او را نمی‌دیدند و به اهل بیت سلام داد و رحلت رسول اکرم(ص) را تسلیت گفت (۳۹/۱۳۲). نیز از همان منبع روایت می‌کند که خضر در مسجد کوفه به حضور حضرت علی(ع) رسید و گفت: «یا امیرالمؤمنین جامهٔ خلافت را آراستی و خلافت ترا نیاراست، امت محمد(ص) نیازمند تو بود و تو نیازمند آن نبودی». تا آنجا که می‌گوید تو سید اوصیایی همچنانکه برادرت سید انبیا بود. سپس ائمهٔ اثنی‌عشر را یاد می‌کند و بازمی‌گردد. حضرت رو به حسن و حسین علیهماالسلام می‌کنند و می‌پرسند: آیا او را شناختید؟ گفتند: خیر. فرمود: برادرم خضر بود (پیشین، ۱۳۲-۱۳۳). همچنین احادیثی حاکی از ملاقات خضر با سایر ائمهٔ اطهار(ع) نقل شده است (بحار، ۴۶/۱۴۵، ۳۶۱).

منابع: جز آنچه در متن یاد شده است: *سفینةالبحار*، ۱/۳۸۹-۳۹۱، *دایرةالمعارف اسلام* (انگلیسی)، مادهٔ «خضر».

ذوالقرنین

یکی از ناشناخته‌ترین و بحث‌انگیزترین شخصیتهای قصص قرآن کریم، ذوالقرنین است، که سه بار به این نام در سورهٔ کهف تصریح و در چندین آیه از همان سوره، به داستان سیر و جهانگشایی او و بستن سدی در برابر یأجوج و مأجوج اشاره شده است. برای آنکه مبنای قرآنی داستان ذوالقرنین روشن باشد، ترجمهٔ آیات ۸۳ تا ۹۸ سورهٔ کهف را نقل می‌کنیم: «و از تو دربارهٔ ذوالقرنین می‌پرسند. بگو هم‌اکنون یادی از او بر شما می‌خوانم. ما به او در روی زمین تمکن داده بودیم و سررشتهٔ هرکاری را به او بخشیده بودیم. و او سررشتهٔ [کار خود] را دنبال گرفت. تا آنکه به سرزمین مغرب [خورشید] رسید و چنین یافت که آن در چشمه‌ای گل‌آلود غروب می‌کند. و در نزدیکی آن قومی را یافت. [به او] گفتیم ای ذوالقرنین [اختیار با توست] یا آنان را عذاب می‌کنی، یا با آنان نیکی می‌کنی. گفت هرکس شرک ورزد، زودا که عذابش کنم، سپس به سوی پروردگارش باز برده می‌شود و او به عذابی سخت معذبش می‌دارد. و اما هرکس ایمان آورد و نیکوکاری کند او را پاداش نیکو باشد و کار را بر او آسان می‌گیریم. آنگاه سررشتهٔ [کار خود] را دنبال گرفت. تا آنکه به سرزمین مشرق [خورشید] رسید و آن را چنین یافت که بر مردمانی که در برابر [تابش] آن پوششی نداشتند، می‌تافت. بدینسان ازکار و بار او آگاهی داریم. آنگاه سررشتهٔ [کار خود] را دنبال گرفت. تا به فاصلهٔ میان دوکوه سدآسا رسید و در میان آن مردمانی را یافت که زبانی نمی‌فهمیدند. [با مدد مترجم] گفتند: ای ذوالقرنین قوم یأجوج و مأجوج در این سرزمین فتنه و فساد برپا می‌کنند، آیا [می‌خواهی] خراجی به تو بپردازیم که بین ما و آنان سدی بسازی؟ گفت تمکنی که پروردگارم به من داده است بهتر [از خراج] شماست، ولی مرا به نیرو[ی انسانی] یاری دهید که بین شما و ایشان حائلی بسازم. [آنگاه که شالوده را ریختند گفت] برایم پاره‌های

آهن بیاورید [و بر هم بینبارید] تا آنکه بین دو کوه را برانباشت و همسطح ساخت. گفت [در کوره‌های آتش] بدمید، [و دمیدند] تا آنکه آن [آهن] را [گداخته و] آتش‌گونه ساخت. گفت اینک برایم روی گداخته بیاورید تا بر آن بریزم [سد سکندری ساخته شد و یأجوج و مأجوج] نتوانستند بر آن دست یابند و نتوانستند در آن رخنه کنند. گفت این رحمتی از سوی پروردگار من است، چون وعدهٔ پروردگارم [قیامت] فرارسد آن را پخش و پریشان کند و وعدهٔ پروردگار من حق است» (کهف، ۸۳ ـ ۹۸).

مفسران و فرهنگ‌نویسان در وجه تسمیهٔ «ذوالقرنین» چند وجه یادکرده‌اند: ۱) چون شرق و غرب زمین را درنوردیده بود. ۲) چون روزگار او برابر دو نسل طول کشیده بود. ۳) چون سرش یا تاجش دو شاخک یا برجستگی داشت (*انوار التنزیل*، بیضاوی). ۴) چون کریم‌الطرفین بود. و برای تحکیم این وجه، داستانی برساخته‌اند که داریوش بزرگ دختر فیلفوس را به زنی گرفته و سپس طلاق داده بوده است و در واقع اسکندر فرزند اوست (منقول در *آثارالباقیه*، ابوریحان بیرونی، ۶۲ـ۶۳). ۵) برای آنکه بر سر او دو گیسوی بود، و گیسو را به‌تازی قرن خوانند. ۶) برای آنکه او را علم ظاهر و باطن دادند. ۷) برای آنکه در نور و ظلمت پیش می‌رفت (*تفسیر ابوالفتوح*، ذیل آیات مربوط به ذوالقرنین).

ذوالقرنین کیست؟ مورخان و مفسران در تعیین هویت ذوالقرنین بحثهای گوناگونی کرده و حدسهای مختلفی زده‌اند:

۱) معروفترین و قدیمی‌ترین قول آن است که مقصود از ذوالقرنین، اسکندر رومی یا مقدونی یا کبیر (۳۵۶ـ۳۲۳ق) جهانگشای معروف یونانی است. تقریباً اغلب مفسران بزرگ از جمله طبری، میبدی، شیخ طبرسی، ابوالفتوح رازی، امام فخر رازی، قرطبی، و بیضاوی بر این قول‌اند. ابن‌سینا در *شفا* در بحث از *مناقب* ارسطو می‌گوید: ارسطو معلم اسکندر بوده است که قرآن از او به عنوان ذوالقرنین یادکرده است. ابوریحان بیرونی می‌نویسد: «از قصه‌های ذوالقرنین و کارهای او در قرآن حکایت شده که هر کس آیات مخصوص به اخبار او را بخواند خواهد دانست و آنچه از این آیات برمی‌آید این است که او مردی قوی و صالح و شجاع بود و خداوند به او قدرتی و سلطنتی بزرگ بخشیده بود و او را از مقاصدی که در شرق و غرب زمین داشت ــ که عبارت از فتح بلاد و ریاست و فرمانروایی بر عباد باشد ــ متمکن‌کرده بود و او تمام کشورهای روی زمین را یک کشور گردانید. و از مسائل مسلم که می‌شود در آن دعوی اجماع نمود این است که ذوالقرنین در شمال زمین داخل به ظلمت شد و دورترین آبادیهای روی زمین را مشاهده‌کرد و

با بشر و میمونها، جنگهای خونین نمود و از خروج یأجوج و مأجوج به بلادی که در مشارق زمین و شمال زمین بود جلوگیری کرد و از طغیان این دو قوم این‌طور ممانعت نمود که از شکافی که باید ایشان خارج شوند با قطعاتی از آهن که با سرب آنها را با یکدیگر التیام داده بود، دیواری و سدی ساخت، چنانکه صنعتگران هم از این قبیل کارها می‌کنند» (*آثارالباقیه*، اثر ابوریحان، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، ۵۹). ابن خلدون هم ذوالقرنین را اسکندر می‌داند (*مقدمهٔ ابن‌خلدون*، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، ۱۴۶/۱). از میان مفسران، امام فخر رازی مستدل‌تر و منطقی‌تر از دیگران، از این نظر که مراد از ذوالقرنین، اسکندر است، دفاع کرده است. مونتگمری وات، اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه معروف، می‌نویسد: «هم مفسران مسلمان و هم محققان جدید غربی متفقاً بر آنند که مراد از ذوالقرنین همان اسکندر کبیر است» (*دایرةالمعارف اسلام*، به انگلیسی، طبع دوم).

۲) بعضی گفته‌اند مراد از ذوالقرنین، منذربن ماءالسماء است (*آثارالباقیه*، ۶۴)، که امرءالقیس در شعری از او و این لقب یادکرده است (*دایرةالمعارف اسلام*، به انگلیسی، طبع اول).

۳) بعضی گفته‌اند که مراد از ذوالقرنین، صعب‌بن همال حمیری است (*آثارالباقیه*، ۶۵ که نقل از ابن‌درید است).

۴) بعضی گفته‌اند که مراد از ذوالقرنین، تُبّع‌الأقرن، پادشاه جنوب عربستان است (یکی از اقوال مندرج در *دایرةالمعارف اسلام*، طبع اول، *دایرةالمعارف فارسی* و *اعلام قرآن*).

۵) بعضی گفته‌اند مراد از ذوالقرنین ابوکرب است، یعنی شمر یرعش‌بن افریقس حمیری که دو گیسوی او به روی شانه‌اش می‌رسید و او نیز جهانگشا بوده است، و اسعدبن بیعه (شاعر عصر جاهلی) در شعری او را مدح گفته و به نسبتی که با او داشته افتخارکرده است که آغاز آن چنین است: قدکان ذوالقرنین قبلی مسلماً / ملکاً علا فی‌الارض غیرمعبد... و ابوریحان با آنکه ابتدا، از انطباق دادن ذوالقرنین بر اسکندر سخن می‌گوید و بخشی از توصیف او را از اسکندر نقل کردیم، ولی بر آن است که این قول ــ یعنی انطباق ذوالقرنین بر ابوکرب شمر یرعش ــ نزدیکتر به صواب است. هبةالدین شهرستانی در رساله‌ای به نام *ذوالقرنین بانی سدّ یأجوج و مأجوج*، جانب همین رأی را گرفته است.

۶) بعضی از محققان مراد از ذوالقرنین را کوروش پادشاه هخامنشی می‌دانند. این قول را نخستین بار مولانا ابوالکلام آزاد (۱۹۵۸ـ۱۸۸۸ م) وزیر فرهنگ سابق هند، و قرآن‌پژوه و مفسر قرآن در کتابی به نام کوروش کبیر (*ذوالقرنین*) (ترجمهٔ باستانی پاریزی، تهران ۱۳۴۲ ش) به

نحوی مستدل و پذیرفتنی مطرح‌کرده است و گویا این نظر را از سر سیداحمدخان مصلح معروف مسلمان هندی و صاحب تفسیر قرآن، اخذ و اقتباس‌کرده است. او در کتاب نامبرده حوادث مهم زندگانی کوروش را با آیات قرآنی که دربارهٔ ذوالقرنین است تطبیق می‌دهد، از جمله حملهٔ کوروش به لیدی و رفتن و لشکر کشیدن او به سوی مغرب (مغرب‌الشمس) می‌داند و «خورشیدی را که در چشمه‌ای گل‌آلود غروب می‌کند» برابر با رسیدن او به دریای اژه و ملاحظهٔ تصویر غروب آفتاب در آن دریا می‌گیرد. همچنین سیر و لشکرکشی به سوی مشرق را روی آوردن کوروش به سرکوبی قبایل کوچ‌نشین باکتریا و گدروزیا در شرق ایران (حوالی بلخ) می‌داند. و سومین حادثهٔ بزرگ را رفتن او به شمال و بستن سدی در کوههای قفقاز (در محلی بین دریای خزر و دریای سیاه، در معبر داریال) می‌شمارد. و مراد از یأجوج و ماجوج را تاتارها (مغول) می‌گیرد: «اصل کلمه منغول [= مغول] منگوک یا منچوک بوده. در هر دو حال این کلمه با کلمهٔ عبری مأجوج بسیار نزدیک است، که یونانیان نیز میگاگ می‌خوانده‌اند. در تاریخ چین از قبیلهٔ دیگری در این سرزمین نام برده می‌شود که به نام «یوشی» خوانده می‌شده‌اند و ظاهراً باید همین کلمه در طول قرون، تحریف یافته و به‌صورت یأجوج عبری درآمده باشد» (*کوروش کبیر ــ ذوالقرنین* ــ تألیف ابوالکلام آزاد، ترجمهٔ باستانی پاریزی، ۲۷۳). بعضی از قرآن‌پژوهان معاصر با این قول موافقند از جمله مرحوم علامه طباطبایی (در تفسیر *المیزان* ذیل تفسیر آیه) و شادروان محمد خزائلی در *اعلام قرآن*. فریدون بدره‌ای نیز کتاب محققانه‌ای تحت عنوان *کوروش کبیر در قرآن مجید و عهد عتیق* (همدان، بی‌تا) نوشته و پس از نقل بیش از سی قول (بعضی متفق، بعضی مختلف) دربارهٔ ذوالقرنین نتیجه می‌گیرد که رأی و نظر مولانا ابوالکلام آزاد درست است. و خود نیز دلایل مشابه یا جدیدی آورده است. اما دکتر حسن صفوی در کتاب *ذوالقرنین کیست؟ آخرین تحقیق دربارهٔ ذوالقرنین و یأجوج و مأجوج* (تهران، محمدی، ۱۳۵۸ شمسی) با دلایل و شواهد بسیار نظر ابوالکلام آزاد را تخطئه و ردکرده است و به جای آن قول قدیمی را ــ که مراد از ذوالقرنین اسکندر است ــ تأیید و تقویت‌کرده و با دلایل قدیم و جدید عرضه می‌دارد.

۷) یکی از محققان معاصر ایرانی به نام کامبوزیا کتابی دربارهٔ تعیین هویت ذوالقرنین نوشته است و او را تسن چی هوانگ تی، بزرگترین پادشاه چین، دانسته است و یأجوج و مأجوج را از قبایل مغول چین (یانچونک و ژونک) مقتبس می‌داند و بر آن است که مراد از سد یأجوج و مأجوج، همان دیوار بزرگ چین (با طولی نزدیک به ۲,۵۰۰ کیلومتر) است.

۸) بعضی از منابع (از جمله *دایرةالمعارف فارسی*، و *دایرةالمعارف اسلام* به انگلیسی، طبع اول) گفته‌اند که حضرت علی (ع) نیز ذوالقرنین نامیده شده است. تنها مؤیدی که بر این قول یافت می‌شود، که در عین حال مصحح آن است، در تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی (قرن سوم ـ چهارم ق) است که می‌نویسد: «از امیر المؤمنین دربارهٔ ذوالقرنین پرسیدند که آیا پیامبر بوده است یا فرشته، در پاسخ فرمودند: نه پیامبر بوده است، نه فرشته، بلکه بنده‌ای بوده که خدا را دوست داشته و خدا نیز او را دوست داشته است و در راه خدا خیر خواسته است و خدا نیز برای او خیر خواسته است، و خداوند او را بر قومش برگماشت. آنان بر «قرن» راست او ضربه‌ای زدند، که مدت‌زمانی از دید آنان پنهان شد. سپس خداوند باز او را برانگیخت. این بار بر «قرن» چپ او ضربه‌ای زدند. باز مدت‌زمانی ناپدید شد. آنگاه خداوند به او در روی زمین تمکن داد، و در میان شما نیز نظیر او هست، و مراد خودش بود» (*تفسیر قمی*، ذیل آیات مربوط به ذوالقرنین). همچنین برای تفصیل قصص مربوط به ذوالقرنین در منابع شیعه ← *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، شیخ صدوق، که احتمالاً مفصلترین و قدیم‌ترین منبع در این باب است. نیز ← *بحارالانوار*، ۱۲/۱۷۲ـ۲۱۵، «باب قصص ذوالقرنین».

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

ثَقَلین

ثَقَلین (به فتح اول و دوم) طبق تعریف کتب لغت عرب و تفاسیر و مجامیع حدیث به دو معنای متفاوت به‌کار رفته است: الف) جن و انس ب) قرآن و عترت، از آن روی که دو چیز گران‌قدر هستند. ثقلین یک بار در قرآن مجید در حالت رفعی، به صورت الثقلان به‌کار رفته است: **سنفرغ الیکم ایهاالثقلان** (ای جنیان و آدمیان، به حساب شما خواهیم رسید. الرحمن، ۳۱، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی) و یک بار در حدیث معروف و متواتر ثقلین ـ «**انی تارک فیکم الثقلین...**» ـ که از طریق شیعه و سنی روایت شده است. محققان از جمله طریحی صاحب *مجمع‌البحرین* ثقل را به اکبر و اصغر تقسیم‌کرده‌اند. مراد از ثقل اکبر کتاب‌الله است و مراد از ثقل اصغر عترت رسول علیهم‌السلام است. بسیاری از مفسران از جمله شیخ طوسی، ابوالفتوح رازی، ابوعلی طبرسی، میبدی، فیض کاشانی، و همچنین لغت‌نویسان عرب، ثقلین را به جن و انس تعریف کرده‌اند (*قاموس*، *لسان‌العرب*، *المصباح‌المنیر*). ابن‌منظور می‌نویسد: «خداوند تعالی جن و انس را ثقلین نامید زیرا آنها را به عقل و تمیز بر سایر حیوانات و مخلوقات زمین، برتری و امتیاز داده است. ابن‌انباری وجه این تسمیه را در آن می‌داند که زمین را گرانبارکرده‌اند». طریحی نیز در *مجمع‌البحرین* و *تفسیر غریب‌القرآن* وجه اول را یاد می‌کند. از فرهنگ‌نویسان معاصر حسن مصطفوی در *التحقیق فی کلمات‌القرآن*، وجه تسمیهٔ جن و انس به ثقلان یا ثقلین را در کثرت عدد آنها می‌داند. شیخ طوسی در *تبیان*، ذیل تفسیر آیهٔ ۳۱ سورهٔ الرحمن، که به آن اشاره شد، می‌نویسد: «ثقلان خطاب به جن و انس است و اینان از آن روی ثقلین نامیده شده‌اند که در مقایسه با سایر آفریدگان روی زمین، عظیم‌الشأن‌تر هستند، و از نظر عقل و تمکین و تکلیف و ادای حقوق واجب، گران‌قدرتر هستند. و اینکه حضرت رسول (ص) فرموده‌اند: «**انی تارک فیکم**

الثقلین» (تا پایان حدیث) نظر به عظمت قدر آن دو چیز است». ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «والثقلان الجن و الانس، دلیلش قوله تعالی: **یا معشرالجن و الانس**. چه آن آیه به مثابهٔ تفسیر این آیت است. گفت جن و انس را برای آن ثقل خواند که ایشان ثقلند بر زمین چون زنده باشند و ثقلند در شکم زمین چون بمیرند. بیانش قوله تعاله: **و اخرجت الارض اثقالها**. بعضی اهل معانی گفتند عرب هرچه او را وزنی و قدری باشد آن را ثَقَل (به‌تحریک) خوانند... و منه قول‌النبی «**انی تارک فیکم‌الثقلین کتاب‌الله و عترتی**» و برای عظمت قدر ایشان را ثقل خواند و صادق علیه‌السلام گفت برای آن ثقل خواند جن و انس را که به گناه گرانبارند» (*تفسیر ابوالفتوح*، ذیل تفسیر آیه).

علی‌بن ابراهیم قمی در تفسیرش، و سیداشرف‌الدین علی حسینی استرآبادی در *تأویل‌الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة* و سیدهاشم بحرانی در *تفسیر برهان*، حدیثی از امام ششم (ع) نقل می‌کنند که مراد از ثقلان یا ثقلین را «ائمه و قرآن» دانسته‌اند، و حدیث ثقلین را مؤید این معنی گرفته‌اند. در مطاوی بعض کتب حضرت رسول (ص) را «المبعوث الی الثقلین» و «سیدالثقلین» و حضرت علی (و توسعاً سایر ائمه علیهم‌السلام) را «امام ثقلین» نامیده‌اند.

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

آیةالکرسی

در قرآن مجید دو آیه هست که احادیث بسیاری در بیان عظمت آنها از رسول اکرم(ص) و ائمهٔ اطهار(ع) وارد است. این دو آیه عبارتند از آیهٔ نور (نور، ۳۵) و دیگر آیةالکرسی. ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «ابی‌بن کعب گفت: رسول(ص) مرا پرسید که کدام آیت در کتاب خدا عظیم‌تر است یا اباالمنذر؟ من گفتم: الله و رسول او اعلمند. دیگر باره پرسید تا سه بار. من گفتم: خدا و پیغمبرش اعلمند. آخر گفتم: آیةالکرسی است؟ رسول دست بر سینهٔ من نهاد و گفت: هنیئاً لک یا اباالمنذر». نیز می‌نویسد که امیرالمؤمنین علی(ع) از رسول اکرم(ص) نقل کرده است که «قرآن سید کلامهاست، و سورهٔ بقره، سید قرآن است و آیةالکرسی، سید سورهٔ بقره است. در اینجا پنجاه کلمه است در هر کلمه، پنجاه برکت است». ملاصدرا در مقدمهٔ تفسیر مفصل و مستقلی که دربارهٔ آیةالکرسی نوشته است، خبری به این مضمون نقل می‌کند که اسم اعظم الهی در آیةالکرسی و اول سورهٔ آل‌عمران است. ملافتح‌اللّٰه کاشانی، بیست حدیث در فضیلت آیةالکرسی نقل می‌کند از جمله می‌نویسد: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت کرده که رسول(ص) را دیدم که بر بالای منبر می‌فرمود که هرکه آیةالکرسی در عقب هر نماز فریضه بخواند او را از بهشت هیچ چیز منع نکند و بر این مواظبت نکند مگر صدیقی یا عابدی».

کرسی (به ضم و کسر کاف) در تعبیر قرآن مجید کمابیش همانند عرش است. به این شرح که هر دو، دو معنی دارند: یکی تخت و سریر، و دیگر علم و عظمت و قدرت الهی. کرسی در آیةالکرسی به همین معنی اخیر است.

آیةالکرسی، آیهٔ ۲۵۵ از سورهٔ بقره است، اول آن **الله لااله الا هوالحی القیوم** و آخر آن **و هو العلی العظیم**. ولی در قرون اخیر دو آیهٔ بعدی را که از **لا اکراه فی‌الدین** شروع و به **هم فیها**

خالدون ختم می‌شود، جزو آن گرفته‌اند اما چون در احادیث اشاره به «پنجاه کلمه» و یکصد و هفتاد حرف داشتن آن شده، نیز با توجه به اینکه «کرسی» در همان آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره بکار رفته و اصل استقلال آیات است، و معنای این دو آیه، موقوف بر هم نیست، لذا اصح هم آن است که همان آیه را به‌تنهایی «آیةالکرسی» به حساب آوریم. در *بحارالانوار* (۶۶/۱۹) هم در طی حدیثی که از امالی شیخ نقل می‌کند تصریح دارد که حضرت علی(ع) آیةالکرسی را از **الله لااله الا هوالحی القیوم** آغاز و به **و هو العلی العظیم** ختم‌کرد.

منابع: تفسیر *ابوالفتوح* (ذیل تفسیر این آیه)، تفسیر *منهج‌الصادقین* (ذیل تفسیر این آیه)، *مجمع‌البیان* (ذیل تفسیر این آیه)، *تفسیرالقرآن الکریم، آیةالکرسی*، تألیف صدرالمتألهین، تصحیح محمد خواجوی (قم، بیدار، ۱۳۶۱)، ص ۱۸، *مجمع‌البحرین*، ۹۹/۴، *القرآن فضائله و آثاره فی‌النشأتین*، نوشتهٔ سلمان الظالمی، ط ۲ (بیروت، دارالزهراء، ۱۳۹۸ ق)، ۱۸۶ـ۱۹۴، نیز ← *آیةالکرسی، پیام آسمانی توحید*، نوشتهٔ محمدتقی فلسفی، چاپ یازدهم (تهران، هیأت نشر معارف اسلامی، ۱۳۶۳).

استخاره

اِسْتِخاره، در لغت به معنی خواستن بهترین امرین، بهترین خواستن، طلب خیرکردن و نیکویی جستن است. اصطلاحاً عبارت است از نوعی دعا و توکل و توسل به خداوند در انجام امری که خیر و شر آن بر انسان پوشیده است. شیخ مفید در *الرسالةالغریة* می‌گوید: استخاره‌کردن (خیر خواستن از خداوند) در امور منهی عنه (کارهایی که منهی یا محرم است) یا در اداء فرایض درست نیست؛ بلکه استخاره در امور مباح یا برای ترک امر مستحبی به جهت تعارضش با امر مستحب دیگر وارد است. طبق حدیثی که در منابع اهل سنت از طریق جابربن عبدالله و در منابع شیعی از حضرت امام جعفر صادق(ع) از رسول اکرم(ص) نقل شده است، حضرت پیامبر(ص) به اصحاب خود استخاره می‌آموخته، همان‌طور که قرآن مجید را تعلیم می‌داده است. استخاره‌ای که ایشان تعلیم می‌داده‌اند به صورت نماز و دعا بوده است. نماز استخاره نمازی مستحب و دورکعتی است شبیه به نماز صبح. پس از پایان نماز، باید صد یا صد و یک بار این دعا را خواند: «استخیرالله برحمته». سپس باید به آنچه به دل الهام شده، از فعل یا ترک فعل مورد نظر، عمل کرد. ادعیهٔ مخصوصی نیز در اغلب منابع برای نماز استخاره یاد شده است (از جمله نگاه کنید به «باب صلاة الاستخارة» در *من لایحضره الفقیه*؛ *وسائل الشیعة*؛ *مصباح‌المتهجد* شیخ طوسی و *مصباح* کفعمی؛ و نیز دعای سی و دوم از *صحیفهٔ سجادیه* دعای مخصوص استخاره است). غیر از نماز استخاره، سه نوع استخارهٔ دیگر معمول است که به‌اختصار به هریک اشاره می‌شود.

استخاره به قرآن: در کتب حدیث و دعای قدما باب و بحث مستوفایی دربارهٔ استخاره به قرآن مجید نگشوده‌اند. در *اصول کافی* نهی صریحی از قول حضرت امام جعفر صادق(ع) وارد است: لاتتفأل بالقرآن، به قرآن فال مزن (*اصول کافی*، کتاب فضل‌القرآن، باب‌نوادر، ۷). ولی

گشودن مصحف شریف به قصد استخاره خود رسم کهنی است و این نهی نیز ناظر به سابقه و شاید حتی رواج آن است. در *البلدالامین* کفعمی اشارهٔ بسیار کوتاهی به استخاره با قرآن مجید آمده است و در *مصباح* او هیچ اشاره‌ای نیست. در *وسائل‌الشیعة* (۲۱۶/۵ـ۲۱۷) این نوع استخاره به‌تفصیل بیشتری یاد شده است و آن را با ذکر حدیثی از امام جعفر صادق(ع) مستحب شمرده است.

سیدمحسن امین به نقل از موجز ابن‌فهد آداب و ترتیب استخاره به قرآن را چنین آورده است که پس از نیت، قرآن مجید را می‌گشایند و به اولین آیه‌ای [که در اولین سطر صفحهٔ دست راست] می‌آید می‌نگرند. اگر معنای آیه ناقص بود و یا قسمت اصلی و اعظم آن در صفحهٔ قبل بود، به آن رجوع می‌کنند و آیه را می‌خوانند. اگر مضمون آیه حاکی از رحمت یا امر به خیر یا نظایر آن بود، «خوب» است (بایدکار مورد نظر را انجام داد) و اگر آیه حاکی از غضب یا نهی از شری یا امر به عقوبتی و نظایر آن بود خوب نیست. سیدابن طاووس (۵۸۹ـ۶۶۴ ق) کتاب مفردی دربارهٔ استخاره دارد به نام *فتح‌الابواب بین ذوی‌الالباب و بین رب‌الارباب فی‌الاستخارات*. و در این کتاب دلایل جواز و بلکه استحباب انواع استخارات را از کتب و سنت نقل می‌کند و در بخش مربوط به استخاره به مصحف، کیفیت اجرای چند نوع استخاره را شرح می‌دهد. در نوع اول می‌نویسد: «ابتدا نماز جعفر [بن ابی‌طالب] علیهماالسلام را می‌خواند [و کیفیت این نماز چهاررکعتی را نیز شرح می‌دهد]. سپس مصحف شریف را بر می‌گیرد. سپس آرزوی فرج آل محمد را در دنیا و در رجعت به دل می‌آورد و سپس این دعا را می‌خواند: «اللّهم ان کان فی قضائک و قدرک ان تفرّج عن ولیک و حجّتک فی خلقک فی عامنا هذا و فی شهرنا هذا، فاخرج لنا رأس آیة من کتابک نستدلّ بها علی ذلک» (بارپروردگارا، اگر در قضا و قدر تو رقم زده شده است که در این سال یا در این ماه گره از کار ولیّ و حجّت خود در میان آفریدگانت بگشایی، آغاز آیه‌ای از کتابت را به ما بنما تا در این امر با آن راه یابیم)؛ سپس هفت ورق می‌شمارد، و از پشت ورقهٔ هفتم، ده سطر می‌شمارد، و می‌نگرد که آغاز سطر یازدهم چیست. سپس همین کار را، این بار با نیت برای خودش انجام می‌دهد، و ان‌شاءالله تعالی به حاجت خود رهنمون می‌گردد» (*فتح‌الابواب*، ص ۲۷۷).

علامه مجلسی نیز کتابی به فارسی به نام *مفاتیح‌الغیب* در آداب استخاره دارد. و در مفتاح چهارم که در بیان استخاره به قرآن مجید است، می‌نویسد: «کلینی، رحمة‌الله، از حضرت صادق (علیه‌السلام) روایت‌کرده است که تفأل مکن به قرآن. مشایخ ما (رحمة‌الله علیهم) این حدیث را

تأویل می‌کردند که مراد نهی از فال گشودن از قرآن است که احوال آینده را از آیات مناسبه استنباط کنند. چنانچه بعضی از جهّال این را وسیلهٔ روزی خودکرده به این نحو مردم را فریب می‌دهند. و به خاطر قاصر فقیر می‌رسد که ممکن است که مراد نهی از تفأل و تطیری باشد که اکثر خلق از دیدن و شنیدن بعضی امور می‌کنند، و بعضی را بر خود مبارک و بعضی را شوم می‌گیرند، مانند صدای کلاغ و جغد و دیدن بعضی از حیوانات و غیر آن در افتتاح سفر و احوال دیگر. یعنی از شنیدن بعضی از آیات کریمه فال نیک و فال بد می‌گیرند، و شاید یک حکمتش این باشد که باعث کم‌اعتقادی مردم به قرآن‌کریم نگردد، اگر موافق نیفتد» (*مفاتیح‌الغیب*، تألیف علامه مجلسی، تحقیق سیدمهدی رجائی، ص ۴۳). سپس چند نوع استخاره به قرآن را شرح می‌دهد. از جمله می‌نویسد: «سید[بن طاووس]، رحمةالله علیه، در *فتح‌الابواب* [تحقیق حامدالخفّاف، طبع آل‌البیت، ص ۱۵۶] گفته است که خطیب مستغفری در دعوات خود ذکرکرده است که هرگاه خواهی تفأل نمایی به کتاب خدا، پس سه مرتبه **قل هوالله احد** بخوان، و سه مرتبه صلوات بر محمد و آل محمد بفرست، پس بگو: «اللّهم تفأّلت بکتابک و توکّلت علیک فأَرنی من کتابک ما هوالمکتوم من سِرّک المکنون فی غیبک» [بارپروردگارا به کتابت تفأل و بر تو توکل می‌کنم، پس با کتاب خویش آنچه از سر مکنون تو در غیب نهان است، به من بنما]. پس مصحف مجید را بگشا و عمل کن به آنچه در سطر اول صفحهٔ دست راست ظاهر می‌شود، بی‌آنکه اوراق و سطور را بشماری، و این را از حضرت رسول (صلی‌الله علیه و آله) روایت‌کرده است» (پیشین، ص ۴۴ـ۴۵).

همچنین نوعی استخاره به قرآن، به نام استخارهٔ جلاله، یعنی استخاره با استمداد از کلمهٔ «اللّٰه» یاد می‌کند به این شرح: «استخارهٔ جلاله مشهور است [به این شرح که] قرآن را بگشاید، و در صفحهٔ دست راست نظر کند و عدد لفظ «اللّٰه» هرچه باشد بشمارد و به عدد آن از طرف چپ ورق بشمارد، و بعد از آن به همان عدد از صفحهٔ دست چپ سطر بشمارد و آنچه از سطر آخر ظاهر شود، عمل کند. و اگر در مرتبهٔ اول استخاره، لفظ جلاله در صفحهٔ اول نباشد، بار دیگر نیت کند و بگشاید تا جلاله ظاهر شود. و این طریق راگرچه از سیدبن طاووس نقل می‌کنند، اما درکتاب او نیست، و در غیر آن ازکتب معتبرهٔ فقه و دعا به نظر فقیر نرسیده...» (پیشین، ص ۴۶). همو به دنبال آن، نوع دیگر و مفصلتری از استخارهٔ جلاله را با دعای آن، از خط یکی از فضلای بحرین که یکی از علمای امامیه مرسلاً از حضرت صادق(ع) نقل کرده است، شرح می‌دهد. همچنین از انواع استخاره‌های دیگر به قرآن‌کریم را همراه با آداب و ادعیهٔ هریک.

استخارهٔ ذات‌الرقاع: [= خیرةالرقاع، استخاره به مدد قطعهٔ کاغذ]: شیخ طوسی از حضرت امام جعفر صادق(ع) این استخاره را چنین نقل می‌کند که باید شش رقعه (قطعهٔ کوچک کاغذ) برداشت و در سه تای آنها نوشت: **بسم‌الله الرحمن الرحیم** خیرة من‌الله العزیز الحکیم لفلان‌بن فلان «افعل» (انجام بده) و در سه تای دیگر همین دعا را نوشت ولی در پایان آن «لاتفعل» (انجام مده) آورد. سپس آنها را در زیر سجاده قرار داد و دو رکعت نماز استخاری یا حاجت خواند و پس از اتمام نماز به سجده رفت و صدبار گفت: «استخیرالله برحمة خیرة فی عافیة»؛ سپس نشست و گفت: «اللّهم خیّرلی فی جمیع اموری فی یسرمنک و عافیة». سپس باید رقعه‌ها راکه بر آنها افعل و لاتفعل نوشته شده به هم زد و یکی‌یکی برداشت و بازکرد و خواند. اگر سه رقعهٔ متوالی «افعل» (انجام بده) آمد، «خوب» است و اگر سه تا پشت سر هم «لاتفعل» (انجام مده) آمد، «بد» است و نباید آن را انجام داد. اگر بعضی افعل و بعضی لاتفعل آمد، باید تا پنج رقعه را برداشت و ملاحظه‌کرد که اکثریت باکدام است. طبعاً به رقعهٔ ششم نیازی نخواهد بود (و فایدهٔ وجودش در این است که بتوان تعداد مساوی افعل و لاتفعل داشت).

استخاره به تسبیح: محمدبن مکی (شهید اول) از عده‌ای از مشایخ، از طریق سید رضی‌الدین طاوس، او هم از طریق عده‌ای از ثقات روات از حضرت صاحب‌الامر(عج) نقل کرده است که برای چنین استخاره‌ای باید ده بار (و لااقل سه بار) سورهٔ فاتحه و ده بار سورهٔ قدر را قرائت‌کرد و سپس این دعا را خواند: «اللّهم انی استخیرک لعلمک بعاقبةالامور...» (برای تمام دعا نگاه کنید به *وسائل الشیعة*، ۲۱۹/۵). سپس باید حاجت خود را نیت‌کرد و مقداری از دانه‌های تسبیح (یا تعدادی سنگریزه) راگرفت و از بقیه جداکرد و دوتا دوتا شمرد. در پایان، اگر فرد باقی بماند، خوب است و اگر زوج باقی ماند، خوب نیست.

در آداب استخاره رو به قبله بودن و خاتم عقیق با نقش محمد(ص) و علی(ع) در دست داشتن و سخن نگفتن شرط است. نیز هرگاه استخاره خوب نیاید، مستخیر نباید باکراهت تلقی کند، بلکه باید به درگاه خداوند شکر و بر او توکل نماید.

منابع: *التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول*، منصور علی ناصف، ۳۳۳/۱؛ *من لایحضره الفقیه*، ۵۶۲/۱ـ۵۶۳؛ *مصباح‌المتهجد و سلاح‌المتعبد*، شیخ طوسی، ۴۷۹ـ۴۸۱؛ *مصباح‌الکفعمی*، ۳۹۰ـ۳۹۶؛ *البلدالامین*، ۱۵۹ـ۱۶۳؛ *مفتاح‌النجات*، سیدمحسن امین، ۴۰۵/۱ـ۴۲۰؛ *فتح‌الابواب*، سیدبن طاوس، تحقیق حامدالخفّاف، صفحات مختلف؛ *مفاتیح‌الغیب*، در آداب استخاره، علامه مجلسی، تحقیق سیدمهدی رجایی، مفتاح چهارم؛ *بحارالانوار*، ۲۴۱/۹۱ـ۲۴۶.

اعراف

اَعْراف، جمع عرف (به ضم اول) و عرف‌الارض یعنی بلندی و پشته، عرف‌الدیک یعنی تاج خروس، و عرف‌الفرس، یعنی یال اسب. اعراف نام سورهٔ هفتم از قرآن مجید است و این نام از آن روست که ذکر اعراف و اصحاب اعراف در این سوره آمده است. ترجمهٔ آیات ۴۶ تا ۴۹ سورهٔ اعراف چنین است: «و میان این دو گروه (بهشتیان و دوزخیان) حجاب و پرده‌ایست و بر اعراف (یعنی جایگاهی میان بهشت و دوزخ) مردانی هستند که همه به سیمایشان شناخته شوند.... و اهل بهشت را آواز کنند که درود بر شما باد و اهل اعراف خود هنوز به بهشت داخل نشده‌اند لیکن در انتظار و آرزوی آن هستند و چون نظر آنان (اعرافیان) بر اهل دوزخ افتد گویند پروردگارا منزل ما را با این ستمکاران به یک جای قرار مده و اهل اعراف مردانی را که به سیمایشان می‌شناسند آواز دهند و گویند (دیدید که) جمع مال و جاه و آنچه بر آن فخر می‌کردید به حال شما اصلاً سودمند نبود. آیا آنهایی از مؤمنان که سوگند یاد می‌کردید که خدا آنان را مشمول عنایت و رحمت خود نمی‌گرداند می‌بینید؟ (به همانها امروز خطاب شود که) در بهشت بی هیچ خوف و اندیشه و بی هیچ‌گونه حزن و اندوه داخل شوید».

دربارهٔ معنی اعراف و رجال اعراف یا اصحاب‌الاعراف بین مفسران اختلاف نظر است. اغلب مفسران خاصّه و عامه بر آنند که اعراف دیواری است بین بهشت و دوزخ، همان دیواری که در سورهٔ حدید آیهٔ ۱۳ از آن یاد شده است: **فضرب بینهم بسور له باب...** (بین دوزخیان و اهل بهشت، دیواری حایل گردد و بر آن دری باشد که باطن و درون آن در (بهشت) رحمت است و از جانب ظاهر عذاب (جهنم) خواهد بود). ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «حسین‌بن الفضل مراد از اعراف را صراط می‌دانسته است». دربارهٔ اصحاب‌الاعراف اقوال متعدی نقل شده است که بعضی

از آنها را یاد می‌کنیم: ۱) عده‌ای از ملائکه؛ ۲) کسانی که سیئات و حسناتشان برابر باشد، که آنان نیز سرانجام به رحمت الهی وارد بهشت خواهند شد؛ ۳) شهدا و جهادگران؛ ۴) شهدا و جهادگرانی که بدون اذن پدر به جهاد رفته و شهید شده‌اند؛ ۵) جماعتی که پدر و یا مادر از آنان خشنود نباشند؛ ۶) کسانی که در فترت بین انبیا درگذشته باشند؛ ۷) حمزة‌بن عبدالمطلب، عباس‌بن علی‌بن ابی‌طالب، و جعفر طیار ذوالجناحین؛ ۸) مهمترین قولی که مجمعٌ‌علیه مفسران شیعه است از حضرت علی (ع) نقل شده است که فرمود: «ما اصحاب اعرافیم، و یاران خود را با علامت و سیمایشان می‌شناسیم». از حضرت باقر (ع) نیز روایت شده که: «آن مردان ائمهٔ معصوم باشند و پیغمبر ما در میان ایشان بود». در حدیثی از حضرت صادق (ع) روایت شده که «اعراف تلها یا پشته‌هائیست میان بهشت و دوزخ و هر پیغمبری و خلیفهٔ پیغمبری وارد شدن نیکوکاران امتش را به بهشت و گناهکاران را به دوزخ از آنجا نظاره می‌کند، و گناهکاران انتظار شفاعت از آنان دارند». همچنین از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود: «آنان (اصحاب اعراف) آل محمد علیهم‌السلام هستند که هیچ‌کس وارد بهشت نمی‌شود مگر اینکه آنان او را بشناسند و او نیز (حق) آنان را بشناسد. هیچ‌کس وارد دوزخ نمی‌شود، مگر کسی که آنها او را نشناسند و او نیز (حق) آنان را نشناسد». مؤید قول هفتم و هشتم روایت عمربن شیبه و دیگران است که از حضرت رسول (ص) روایت کرده‌اند که حضرت علی (ع) «قسیم‌النار و الجنة» است. ابوالقاسم حسکانی به اسنادش از اصبغ‌بن نباتة نقل می‌کند که گفت: «نزد علی (ع) نشسته بودم که ابن‌الکواء به حضور او آمد و از معنای این آیه سؤال کرد. حضرت فرمود: وای بر تو ای ابن‌الکواء (چگونه نمی‌دانی که) ما روز قیامت بین بهشت و دوزخ می‌ایستیم و هرکس راکه یار ما باشد یا ما را یاری داده باشد به سیمای او می‌شناسیم و وارد بهشت می‌گردانیم و هر کس که ما را دشمن داشته است به سیمای او می‌شناسیم و وارد دوزخش می‌گردانیم». از ابن‌عباس نقل شده است که مراد از سیما اسم و کنیه است. بعضی دیگر مراد از سیما را علاماتی که خداوند در وجود آنها قرار داده نظیر سیاهی رو و زشتی و درهم‌کشیدگی چهرهٔ دوزخیان و سپیدرویی و زیبایی و خندانی چهرهٔ بهشتیان می‌دانند.

منابع: *لسان‌العرب* و *مجمع‌البحرین*، ذیل مادهٔ «عرف»، تفسیر *تبیان*، شیخ طوسی و تفسیر *مجمع‌البیان*، شیخ طبرسی و *تفسیرابوالفتوح رازی*، ذیل آیات نامبرده.

نقد و معرفی چند اثر قرآن‌پژوهی

فصلی نوین در پژوهشهای قرآن‌شناسی

تاریخ قرآن نوشتهٔ دکتر محمود رامیار، نخست‌بار در سال ۱۳۴۶ انتشار یافت[۱]. این کتاب براستی در نوع خود، در میان آثار قرآن‌شناسی فارسی، بی‌سابقه و بی‌نظیر بود و اینک طبع دوم آن، با تجدید نظر و افزایش بسیار، با حجمی بیش از دو برابر حجم طبع اول از سوی انتشارات امیرکبیر در دسترس قرآن‌پژوهان قرار گرفته است.

پیش از این کتاب، فقط دو کتاب مهم، در زمینهٔ تاریخ قرآن انتشار یافته است. یکی از این دو که نقطهٔ عطفی در تحقیقات جدید قرآن‌شناسی مستشرقان است، همانا *تاریخ قرآن* اثر تئودور نولدکه (۱۸۳۶ـ۱۹۳۰) اسلام‌شناس و ایران‌شناس نامدار آلمانی است که در تحقیق مبتکرانهٔ خود از شائبهٔ غرض و دنیوی‌سازی و زدودن جنبهٔ قدسی و غیبی و معجزه‌آسای قرآن خالی نیست و نخستین طبع آن در سال ۱۸۶۰ منتشر گردیده است و بر تمامی تواریخ قرآنی که بعد از آن نوشته شده اثر گذاشته است. دیگری *تاریخ‌القرآن* اثر ابوعبدالله مجتهد زنجانی (۱۲۷۰ـ۱۳۱۹) محقق ممتاز ایرانی است که اثر برجسته و اصیلی است (چاپ اول متن اصلی عربی به سال ۱۳۵۴ ق و نخستین چاپ ترجمهٔ فارسی آن به قلم ابوالقاسم سحاب به سال ۱۳۱۷). استاد زنجانی از تحقیقات اسلام‌شناسان معاصر اروپایی بویژه نولدکه سود برده که استنباطهای تازه‌ای نیز بر مبنای منابع اصیل قدیمی به عمل آورده است. باری فضل تقدم در این زمینه از آنِ این دو قرآن‌شناس نامدار است. نقص *تاریخ قرآن* زنجانی در اختصار بیش از حد آن است (متن عربی آن در حدود ۸۰ صفحه است) وگرنه از نظر اصابت و اصالت رأی اثر برجسته‌ای است.

اثر دیگری که بعد از چاپ اول *تاریخ قرآن* دکتر رامیار و پیش از چاپ دوم آن، در همین زمینه انتشار یافته پژوهشی در *تاریخ قرآن* تألیف آقای دکتر سیدمحمدباقر حجتی، استاد دانشگاه تهران

---

۱. *تاریخ قرآن*، تألیف دکتر محمود رامیار (تهران، اندیشه، ۱۳۴۶).

است[1]، که اثری محققانه و دارای مباحثی مبتکرانه است و *تاریخ قرآن* آقای دکتر رامیار را جزو منابع خود یادکرده است.

دکتر محمود رامیار از قرآن‌شناسان سخت‌کوش و سره‌اندیش امروز ایران است که دانش و روش، عقل و نقل، روح ایمان و روحیهٔ انصاف و انتقاد علمی و شیوهٔ تحقیق قدیم و جدید را با هم جمع کرده است. علاوه بر کتاب مورد بحث، سالها پیش دو فهرست دقیق نیز بر قرآن تنظیم کرده است: نخست کشف‌الآیات الفبایی، که در مطبوعات فارسی سابقه نداشته، با ذوق و طبع فارسی‌زبانان و قرآن‌پژوهان ایرانی سازگارتر است، و دیگر کشف‌المطالب تفصیلی که بالغ بر ۱,۵۰۰ موضوع و مدخل می‌گردد و آن هم در نوع خود کم‌سابقه است[2]. نیز *تاریخ قرآن* رژیس[3] بلاشر (۱۹۰۰-۱۹۷۳) اسلام‌شناس فرانسوی و مترجم قرآن (از عربی به فرانسوی) را با نام در *آستانهٔ قرآن* به فارسی ترجمه‌کرده است[4].

تاریخ قرآن که اسم و اصطلاحی جدید است، یکی یا دقیق‌تر بگوییم مجموعه‌ای از علوم قرآنی است که مربوط به شناخت متن قرآن و سرگذشت متن قرآن و سرگذشت وحی و کتابت وحی و جمع و تدوین قرآن است. به عبارت دیگر شناخت متن و صورت قرآن است نه محتوای آن که موضوع تفسیر و سایر علوم قرآنی است، و با مسائل تاریخی نزول و تدوین قرآن سر وکار دارد نه با مسائل اعتقادی. بعضی از علوم قرآنی، نظیر شناخت مکی و مدنی یا ناسخ و منسوخ یا اسباب‌النزول نیز گاه استطراداً در تاریخ قرآن مطرح می‌گردند ولی خود هریک علم قرآنی مفصل و مستقلی هستند. اهم مسائل و مباحثی که در تاریخ قرآن (طبق اصطلاح جدید) طرح می‌گردد مسائلی است که تحت نام علوم قرآنی، یا حتی بدون تصریح به این نام، در کتب کلاسیک مربوط به علوم قرآنی، به‌ویژه در دوکتاب جامع و مشهور *برهان* زرکشی و *اتقان* سیوطی[5] مطرح شده است، مگر مباحث جدید و نادری چون تاریخ ترجمه‌های قرآن یا کتاب‌شناسی و تاریخچهٔ چاپهای قرآن یا قرآنهای چاپی و نظایر آن.

---

۱. پژوهشی در *تاریخ قرآن*، نوشتهٔ دکتر سیدمحمدباقر حجتی، طبع دوم (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰).

۲. *فهارس‌القرآن*، تنظیم دکتر محمود رامیار، [در ذیل قرآنی که به خط مصطفی نظیف به چاپ رسیده] (تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵).

۳. تلفظ این نام به شهادت فرهنگ *زندگینامه‌ای وبستر* و ضبط *دایرةالمعارف فارسی*، «رژیس» است، نه «رژی» که در روی جلد و صفحهٔ عنوان در *آستانهٔ قرآن* آمده است.

۴. در *آستانهٔ قرآن* نوشتهٔ رژی بلاشر، ترجمهٔ دکتر محمود رامیار (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹).

۵. این کتاب به همت یکی از افاضل حوزهٔ علمیهٔ قم، حجةالاسلام سیدمهدی حائری قزوینی، به فارسی ترجمه شده و از سوی انتشارات امیرکبیر منتشر شده است.

اینک برای آنکه معلوم شود تاریخ قرآن متشکل از چه مباحثی است، به مضامین فصلهای هفده‌گانه و نیز ملحقات *تاریخ قرآن* اشاره می‌کنیم:

در فصل اول: «گامی کوتاه و لرزان به پیشگاه قرآن»: از شأن و مقام قدسی قرآن، با استشهاد به آیات و اخبار مناسب بحث شده است.

در فصل دوم: «نامهای قرآن»: از نخستین نام (مصحف) و سایر نامهای قرآن، و قرآن در لغت و معانی گوناگون، لفظ قرآن و توجیه تلفظهای مختلف این لفظ و نیز نام و املای اروپایی کلمهٔ قرآن بحث شده است.

فصل سوم: دربارهٔ «آغاز وحی» است و از گوشه‌گیریها (تحنث) حضرت رسول(ص) که «چند سالی پیش از بعثت هرچندگاه یکبار چند شب و یا به هر سالی یکماه را در غار حراء مجاور و معتکف می‌گشت»(ص ۳۳) سخن می‌گوید. و تحقیق جامعی دربارهٔ حنیف و حنیفیت و حنفاء دارد.

فصل چهارم: «چگونگی وحی» است شامل این مباحث: وحی در لغت، وحی در قرآن، و انواع آن از وحی که به انبیا می‌شود گرفته تا وحی به مادر موسی و وحی به زنبور عسل و حتی وحی مربوط به تکوین جهان، و وحی شیاطین به پیروانشان و گفته می‌شود که «تقریباً در برابر ۸۶ مورد وحی، ۲۶۰ مورد نزول [و مشتقات آن] قرار دارد که آنها هم همین معنی را می‌رسانند (ص ۸۹). بحث بعدی از شهادت قرآن بر وحی محمدی(ص) یاد شده است. سپس از حدیث و احادیث قدسی بحث شده است. آنگاه چگونگی وحی و مواقع فرود آمدن وحی و حالاتی که بر اثر آن به رسول اکرم(ص) دست می‌داد مطرح شده است. در دنبالهٔ همین بحث به رد نظر منکران و مستشرقانی که بعضی از این احوال ـ نظیر خودفرورفتگی عمیق یا اغماء را ـ العیاذبالله به جنون یا صرع و نظایر آن حمل می‌کرده‌اند، می‌پردازد. سپس دلایل متینی در اثباتِ سلامتِ نفس و جسم و روح پیامبر(ص) و صداقت و امانتداری عظیم او پیش می‌کشد و دربارهٔ صحت وحی، به نقل از منابع یا ابتکار، استدلالهای نغزی بمیان می‌آورد (ص ۱۱۶). سپس در باب معلمان «موهوم» که اهل کتاب و منکران از دیرباز برای رسول اکرم(ص) قائل بوده‌اند و ادعا می‌کرده‌اند که مضامین قرآن را از آنان فرا می‌گرفته است، سخن می‌گوید.

فصل پنجم: «در مدار وحی» است که در فلسفه و ماهیت وحی و انواع آن و فرق آن با الهام است. در ذیل همین فصل به یک بحث مهم به نام افسانهٔ غرانیق برمی‌خوریم که یکی از تهمتهای قدیمی و مشهور منکران و معاندان بوده است و سپس بعضی از مستشرقان نیز دنبال آن را

گرفته‌اند و از این قرار است که می‌گویند حضرت محمد(ص) خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه هنگام خواندن آیاتی از سورهٔ نجم ـ که به‌تازگی نازل شده بود ـ سه آیه یا بهتر بگوییم دو عبارت، متضمن گرامیداشت بتان یا خدایان جاهلیت، از خویش یا به القای شیطان، به قصد استمالت بعضی مردم قریش، افزوده است: تلک الغرانیق العلیٰ... الی آخر. سپس با دخالت جبرئیل آنچه سهو نبی یا القاء شیطان بوده، از وحی اصیل جدا و ابطال می‌گردد. اشکال کار در این است که «این داستان را واقدی و طبری و ابن‌سعد [که سه منبع کهن و نسبت به منابع دیگر موثق‌ترند] نقل کرده‌اند. و به‌دنبال ایشان بسیاری از مفسران و نویسندگان سیرهٔ رسول خدا آن را به کتابهای خود برده‌اند که بهترین بهانه را به معاندان و نویسندگان نامسلمان داده است (ص ۱۴۹).

مؤلف پس از طرح تفصیلی این داستان، با چهار نوع استدلال و برداشت (۱.از نظر قرآن، ۲.از نظر احادیث، ۳.از نظر عقل، ۴.از نظر تاریخی) که از نظر احاطه و شیوهٔ استدلال کم‌نظیر است و بهتر از همهٔ کوششهای پیشین و پیشینیان، این شبهه را ریشه‌کن می‌سازد. بحث بعدی این فصل، تحقیقی در باب نسبت نسیان به پیامبر (صص ۱۶۶ـ۱۷۶) و فرق میان «رسول و نبی» (صص ۱۷۶ـ ۱۷۹) است.

فصل ششم: در «نزول قرآن» است. شامل بحث در معنی قرآن و مراحل سه گانهٔ نزول. مؤلف بعد از بحث در چون و چند مراحل مختلف نزول، جانب قولی را می‌گیرد که محمدبن اسحاق و شعبی نقل کرده و شیخ مفید نیز طرفدار آن بوده است: «منظور از نزول قرآن در لیلةالقدر ماه رمضان، آغاز وحی و شروع به نزول قرآن است» (ص ۱۹۱). سپس به یک بحث فرعی مهم می‌پردازد، تحت عنوان «کلمات قرآن از کیست» و پس از نقل چند قول، جانب این قول را می‌گیرد که «جبرئیل لفظ و معنی قرآن را از لوح محفوظ آموخته و حفظ کرده و همان را فرود آورده است» (ص ۱۹۴).

فصل هفتم: «تألیف قرآن در زمان رسول خدا(ص)» است. مشتمل بر «جمع‌آوری قرآن»، و در اینجا بحث باریکی مطرح شده است که نخستین معنای جمع قرآن، حفظ یا اخذ آن است. و معانی دیگری نیز برای آن یاد شده که آخرین و چهارمین مرحلهٔ آن تدوین و گردآوری یک متن و نص مرتب بر حسب قرائت متواتر بوده است (ص ۲۱۲) و می‌نویسد: «جمع در زمان رسول خدا را «تألیف» می‌گویند. اقدام ابوبکر را «جمع» می‌نامند و آنچه در زمان عثمان انجام شد «نسخ» یا نسخه‌برداری و تکثیر نسخه می‌دانند» (صص ۲۱۲ـ۲۱۳).

بخش دیگر این فصل به «نوشتن قرآن» اختصاص دارد و از «کاتبان وحی» سخن گفته است.

در ذیل این بخش، یک قطعهٔ پنج‌صفحه‌ای (صص ۲۷۰_۲۷۴) هست که به گمان نگارندهٔ این سطور نابجا افتاده است. این قطعه راجع به تأثیر شگرف قرآن بر عمربن خطاب است که منتهی به اسلام آوردنش شد و جای منطقی‌اش در بخش «تأثیر قرآن» (صص ۲۱۳_ ۲۲۰) است. سپس از «به روی چه می‌نوشتند» و «تألیف قرآن» بحث شده. در مبحث اخیر نویسنده با استنادهای مبتکرانهٔ خود به قرآن و احادیث نبوی مسلّم می‌دارد که «دست‌کم از همان سالهای هشتم و نهم بعثت، قرآن مجموع بوده است» (ص ۲۸۳).

فصل هشتم: «جمع قرآن در زمان ابوبکر»: گفته‌اند «رویداد یمامه»، که در سال دوم خلافت ابوبکر پیش آمد، انگیزهٔ اقدام به تدوین نهایی و تکثیر و انتشار قرآن بوده است. این رویداد، نبرد سهمگینی بود بین مرتدان و پیروان پیامبری دروغین به نام مسیلمهٔ کذاب، و مسلمانان که هرچند منتهی به خاموش‌کردن آتش فتنه و هلاک مسیلمه شد ولی شهدای اسلام سنگین بود (تا ۱,۷۰۰ نفر هم روایت شده) که در آن میان، طبق کمترین شمارش، هفتاد تن از صحابه و حاملان و حافظان قرآن بوده‌اند. باری به هشدار عمر، ابوبکر زیدبن ثابت را که از پرکارترین نویسندگان وحی، و خود حافظ قرآن و دارای مصحفی اختصاصی بود نزد خود خواند و از او خواست که بازنویس و تدوین نهایی قرآن را هرچه زودتر آغاز کند. زید ابتدا انجام کاری را که تصور می‌کرد خود پیامبر (ص) به عهده نگرفته یا به پایان نبرده، دشوار و حتی بدعت‌آمیز می‌یافت، ولی پس از بحث با ابوبکر و عمر تردیدش رفع شد و شروع به‌کارکرد (صص ۳۰۳_ ۳۰۹).

«زید دست‌اندرکار شد. او راهی را که انتخاب‌کرد، روش محکم و متقنی بود. او می‌خواست قرآن را، چنانکه از دهان مبارک نبی (ص) بیرون آمده حفظ و ضبط کند. لذا بدانچه خود از حفظ داشته و یا نوشته و یا شنیده بسنده نکرد. بلکه شروع به تتبع و جستجو نمود و از همه در این کار بزرگ یاری طلبید. ابوبکر و یا عمر که میان مردم منادی گذاشت و آنها را به جمع قرآن فراخواند. آنها دو منبع محکم و متقن برای این‌کار برگزیدند. یکی آنچه در حضور رسول خدا (ص) نوشته شده بود، اعم از آنچه نزد رسول خدا بود و آنچه دیگران برای خود در حضور پیامبرگرامی نوشته بودند. دوم آنچه در سینهٔ مردمان محفوظ بوده است. او از شدت مبالغه در این‌کار، هیچ نوشته‌ای نپذیرفت، مگر اینکه دو شاهد عادل گواهی دهند که در حضور حضرتش نوشته شده» (ص ۳۱۰).

مبحث بعدی «همکاران زید» است (عمربن خطاب، ابی‌بن کعب، و عده‌ای از صحابه که مکتوبات یا محفوظات خود را به آنها ارائه می‌کردند). سپس این بحث پیش آمده که «چرا زید انتخاب شد؟».

در این مرحله قرآن به صورت صحیفه یعنی صفحه صفحه و اوراق بوده، نه مصحف، یعنی به صورت صحایف صحافی‌شده و شیرازه‌بستهٔ معهود نبوده. «مجموعهٔ ابوبکر به هر صورت که بوده، سوره‌ها مرتب و منظم و یا احیاناً پس و پیش بوده، همهٔ آنها را در میان دو جلد نهاده [چنانکه علی(ع) فرموده بود: ابوبکر اول من جمع‌القرآن بین‌اللوحین] و یا به صورت بسته‌ای بوده که در ربعه (جعبه)ای نهاده‌اند که محفوظ باشد. حتی می‌دانیم که سعد مأمور نگهبان مخصوص مصاحف ابوبکر بوده که از هرگزندی مصون ماند»(ص ۲۳۴). این گردآوری در حدود ۱۴ ماه و حداکثر تا وفات ابوبکر به سال ۱۳ هجری طول کشیده بوده است.

دنبالهٔ سرگذشت این نسخه این است که طبق وصیت ابوبکر آن را در اختیار عمر نهادند و سپس طبق وصیت عمر آن را در اختیار دخترش حفصه همسر رسول خدا(ص) قرار دادند. سپس عثمان آن را برای نگاشتن مصاحفی از روی آن از حفصه به امانت گرفت. سرانجام ــ یعنی سی سال پس از تکثیر آن و تهیه و تدوین مصاحف معتبر عثمانی ــ مروان‌بن حکم (متوفای ۶۵) که در عهد معاویه، والی مدینه بود، با هر سماجتی بود پس از وفات حفصه آن را به چنگ آورد، و با این تصور که ممکن است بعدها این شک در دل مردمان پیدا شود که شاید سایر مصاحف (بویژه مصاحف عثمانی) با این مصحف فرق دارد دستور داد که آن را به آب یا آتش نابود کردند (صص ۳۲۵ـ۳۲۶).

در بحث بعدی، در «سنجش کار زید» آمده است: «مبنای کار او، اساسی متین و استوار داشت: نوشته‌های موجود در خانهٔ پیامبر، نوشته‌های موجود صحابه (به‌خصوص مصحف علی(ع)، ابی‌بن کعب، معاذ، مقداد، ابن مسعود و ...)، نوشته‌های شخصی خود او، آیاتی که همه از حفظ بودند، شهادت شاهدان عینی، خلاصه: تواتری قطعی و مسلّم که جای هیچ تردیدی نگذاشته است، مبنای اصلی کار او بود... چنین است که به‌آسانی می‌توان گفت آیات کریمه‌ای که جبرئیل بر پیامبر خدا آورده همین است که امروز «بین‌الدفتین» به نام «قرآن» در دست همهٔ ماست» (صص ۳۲۸ـ ۳۲۹).

در بحث بعدی: «انگیزهٔ ابوبکر» تلویحاً از دلایل سیاسی داشتن انگیزهٔ او سخن به میان آمده که چندان مستند و موجه نیست، برعکس فصلها و فرعهای دیگر بجای سند و برهان، حدس و گمان به همراه دارد. خوشبختانه در پایان همین مبحث چنین می‌خوانیم که «به هر صورت، هر انگیزه و سببی که بود، نتیجه‌اش در نهایت دقت و اوج عظمت عاید جامعهٔ اسلامی گردید» (ص ۳۳۲).

فصل نهم «مصاحف همزمان بوبکر» نام دارد: «متأسفانه نسخهٔ مطمئن مکتوبی از آنها در دست نمانده است. فقط در کتب مربوط است که می‌توان از این مصاحف آثاری جستجوکرد» (ص ۳۳۶). سپس بیست نام از صاحبان این مصاحف به‌ترتیب تاریخ وفات طرح، و مسأله مصحف منسوب به آنان بررسی شده است. در مورد مصحف فاطمه(ع) با استناد به دو منبع شیعی، یعنی *بحارالانوار* و *تفسیر قمی* و نیز نقل قول از شرف‌الدین و محمدجواد بلاغی می‌گوید که به احتمال زیاد مجموعه‌ای از امثال و حکم و موعظه بوده است، نه نسخه‌ای از قرآن (ص ۳۳۷). در مورد مصحف علی (ع) «پاره‌ای از روایات آمده است که نخستین کسی که پس از رحلت پیامبر اکرم همت به جمع قرآن گماشت و آن را برای حفظ از هر دگرگونی گردآورد، علی‌بن ابیطالب(ع) بود. تنها در روایات شیعه نیست که علی(ع) نخستین گردآورندهٔ قرآن مجید پس از رسول خداست. اهل تسنن نیز این قبیل روایات نقل‌کرده‌اند» [او در پانویس به ۹ منبع از منابع عامه ارجاع داده است] (صص ۳۶۶ـ۳۶۸).

ابن‌ندیم تصریح دارد که این مصحف را دیده است و ترتیب سوره‌ها را در آن شرح می‌دهد ولی در نسخه‌های موجود*الفهرست* این قسمت افتادگی دارد و احتمالاً دست متعصبی آن را از جای برکنده است: «بدین ترتیب یکی از معتبرترین اسناد در این باره از میان برده شده است، که اگر از بین نرفته بود بی‌گفتگو به روشن شدن تاریخ قرآن و مخصوصاً ترتیب نزول آیات و سیر تدریجی احکام و بسیاری از نکات و مطالب مهم دیگر کمک بسیار می‌نمود» (ص ۳۶۹).

فصل دهم «در زمان عمر» نام دارد. عمر در گرامیداشت قرآن و ترویج آموزش آن و بزرگداشت قاریان و مقریان، اهتمام شایان داشت و «درکار زمان ابوبکر دیدیم که نقش اساسی پیشنهاددهندهٔ اصلی را داشت و درکار جمع و گردآوری مصحف آن زمان نیز همکاری زیادکرد، با زید بر در مسجد نشستند و آیاتی راکه مسلمین به همراه شاهدان خود می‌آوردند پذیرفتند، و بالأخره این مصحف نوشته شده از ابوبکر به عمر رسید» (ص ۳۹۸). ... «گذشته از این درکار نوشتن مصاحف که این زمان شروع شده بود، نظارتی داشت» (ص ۴۰۰).

فصل یازدهم دربارهٔ «یکی کردن مصاحف در زمان عثمان» است. در عصر عثمان، اغتشاشات و اختلالاتی در امر قرائت و آموزش قرآن پدید آمده بود که اگر هم سابقه‌اش به زمان عمر می‌رسید، اکنون شدت یافته بود. از جمله اینکه مردم غیرعرب، تلفظ کلمات قرآنی را دشوار می‌یافتند. خود عربها نیز با جانبداری از یکی از قرائتهای گوناگون، فی‌المثل ابوموسی اشعری، یا ابی‌بن کعب یا عبداللّٰه‌بن مسعود، با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کردند وکار به تخطئه و حتی تکفیر می‌کشید.

عثمان که در سال ۲۴ق به خلافت رسیده بود به‌خوبی از خطر این همه تفرقه باخبر بود لذا انجمنی تشکیل داد مرکب از زیدبن ثابت، سعیدبن عاص، عبداللّٰه‌بن زبیر و عبدالرحمن‌بن حارث. ریاست انجمن با زید بود و عثمان دستور داده بود او نویسندهٔ مصحف باشد و سعیدبن عاص املاکند. این هیأت با همکاری دوازده نفر از قریش و انصار (که علی (ع) برکار آنها نظارت و اشراف داشت) نسخهٔ «امام» یعنی نسخهٔ خدشه‌ناپذیر و لازم‌الاتباع را تهیه‌کردند و از روی آن نسخه‌های متعدد نوشتند که به اطراف ممالک اسلامی فرستاده شود.

این انجمن ابتدا نسخهٔ جمع شده در زمان ابوبکر را ــ که اینک نزد حفصه بود ــ با قول و قسم عثمان که آن را باز خواهد گرداند به امانت گرفتند. «اساس، همان مصحف ابوبکر و نوشته‌های زمان پیامبر بود که البته از تجدیدنظر در متن قبلی نیز غافل نماندند و به نوشته‌های دست صحابه با شهادت دو شاهد نیز تکیه داشته‌اند. دستوری که عثمان به چهار نفر داده بود این بود که هرگاه شما سه تن قریشی در چیزی از قرآن با زیدبن ثابت اختلاف پیداکردید مورد اختلاف را به زبان قریش بنویسید، زیرا که قرآن به زبان ایشان نازل شده است، و یا بیاورید نزد من» (صص ۴۲۲ـ۴۲۳).

به این ترتیب کار تدوین متن جدید پیش رفت و چون از تدوین آن فارغ شدند «عثمان دستور داد تمام آن کتیبه‌ها، نوشته‌ها، استخوانها، سنگهای نازک سپید، چرمها، سفالها، و الیاف خرمایی که صحابه آورده بودند و آیات قرآنی بر آنها نوشته شده بود بسوزانند (یا پاره‌پاره کنند و بشویند) تا ریشهٔ نزاع و اختلاف به‌کلی از میان برود و همهٔ مسلمانان یکپارچه و یکدسته به یک متن و یک کلام چنگ زنند و از هر لغزش و اختلافی که بر سر دیگران فرود آمد، مصون و محفوظ مانند. او دستور داد هرجا و نزد هر کسی مصحفی مخالف آنچه آنان جمع کرده‌اند یافته شود دچار حرق (و یا خرق) شود. و مردم را به اطاعت از آن یک نسخه فرا خواند» (صص ۴۳۰ـ۴۳۱).

این امر سرنوشت‌ساز سترگ در حدود پنج سال (از ۲۴ یا ۲۵ق تا قبل از سال ۳۰ق) به طول کشیده است. تنهاکسی از حافظان و کبار صحابه که گفته‌اند در این کار به تردید و تخطئه نگریست عبداللّٰه‌بن مسعود بود که بین او و عثمان، کدورتها رفته بود و معترض به شرکت زید بالنسبه جوان در آن انجمن و گله‌مند از شرکت ندادن خودش بود. اما در عوض، به نقل علمای فریقین، علی‌بن ابی‌طالب (ع) کار عثمان و مصاحف مدونهٔ او را تأییدکرد، حتی مردم را از طعن در حق عثمان و «سوزانندهٔ مصاحف» نامیدن او بازداشت و گفت اگر او هم به

جای عثمان، متصدی این امر می‌شد همان کار را می‌کرد (ص ۴۴۵).

از این مصحف امام، طبق معقول‌ترین محاسبه باید شش نسخهٔ متناظر تهیه شده باشد. برای بصره، کوفه، شام، مکه و مدینه و یکی هم مختصِّ خلیفه. از آنجا که این مصاحف با خط دشوارخوان آن روزگار ـ بی‌نقطه و بی‌اعراب ـ نوشته شده بود، درست خواندن آن نیازمند تعلیم معلمان خبره بود. «روایت شده که عثمان به زیدبن ثابت فرمان داد تا قرآن را به مردم مدینه تعلیم دهد. عبداللّٰه‌بن سائب را با قرآن مکی فرستاد. مغیرةبن ابی‌شهاب مخزومی را با قرآن شامی، ابوعبدالرحمن السلمی را با مصحف کوفی و عامربن عبدالقیس را با قرآن بصری فرستاد» (ص ۴۶۵).

سپس بحث جذابی دربارهٔ سرنوشت این مصاحف و مصاحفی که از روی آنها نوشته شده تحت عنوان «مصاحف عثمانی چه شدند؟» به میان آمده است و از قول مورخان، و نیز جهانگردانی چون ابن‌بطوطه راجع به مصاحفی که صاحبان «متولیان» آن ادعا می‌کرده‌اند که مصحف شخصی عثمان است و حتی آثار خون او به هنگامِ کشته شدنش بر بعضی صفحات آنها نقش بسته است، چندین حکایت و روایت نقل می‌کند، ولی در صحت نهایی آنها شک دارد. «البته فقدان نسخه‌های اصلی زمان عثمان، زیانی دربر ندارد. زیرا نسخه‌های قرآن از همان روزهای اول، هزاران هزار نوشته شده و سینه به سینه و دست به دست گشته است تا امروز که به ما رسیده است» (ص ۴۷۰).

فصل دوازدهم «خطّ قرآن» است، شامل مباحثی چون «خطوط عربی»، «خطّ مسند»، «خطّ نبطی»، «خط کوفی»، «خطّ نسخ»، «خط در مکه و مدینه»، «اهتمام پیامبر(ص)» (در تشویق به نوشتن و خواندن قرآن) و بحث جامعی دربارهٔ «پیامبر امی» نقلِ مهمترین دلایلِ قائلان به خوانایی و نویسایی پیامبر(ص) و منکران آن.

فصل سیزدهم دربارهٔ «اعجام و نقطه‌گذاری» است و از مشکلات خط، و خواندن قرآن سخن می‌راند. مصاحف عثمانی و سایر مصاحف همزمان با آن فاقد هرگونه نقطه و نشان و بدون اعراب بوده است. علاوه بر بی‌نقطه بودن حروف، غالب حروف عله (الف، واو، یاء) هم در کلمه نوشته نمی‌شده و فی‌المثل «قل» و «قال» یکسان نوشته می‌شده، «البته نقطه‌گذاریها و ضبط حرکات و رموز یکمرتبه بوجود نیامده و سیر تدریجی داشته است [و از نیمهٔ دوم قرن اول آغاز شد] تا اینکه اندک‌اندک در قرن سوم هجری به دورهٔ کمال خود رسید» (ص ۵۴۳).

فصل چهاردهم دربارهٔ «آیه‌ها و سوره‌ها» است. برای آیه، شش معنا شمرده شده و در کلمهٔ

«آیه» نیز تحقیق شده است. برای شناسایی آیه «راهی جز آنچه خود شارع مقدس گفته و سنتی که برقرار نهاده وجود ندارد» (ص ۵۵۱). یعنی آغاز و انجام هر آیه را خود پیامبر(ص) تعیین و تصریح کرده است. سپس بحث پرباری دربارهٔ بسمله (**بسم‌الله الرحمن الرحیم**) به میان آمده است و گفته شده است که شیعیان و قراء و فقهای کوفه و مکه آن را در هر سوره، آیهٔ مستقلی می‌شمارند. بعد، در نخستین آیه بحث شده و از میان چند قولی که از سیوطی نقل و نقد شده همان قول اول او را که مطابق با مشهور است بر اقوال دیگر ترجیح داده (نخستین آیه یا آیات قرآن، پنج آیهٔ اول سورهٔ علق است).

در مورد آخرین آیهٔ نازل‌شده هم ده قول نقل می‌نماید. در ذیل مبحث «شمارهٔ آیه‌ها» آمده: «به هر حال، امروز تقریباً بیشتر آیات قرآنی از نظر شماره به طریقهٔ کوفیان [و به تعداد ۶,۲۳۶ آیه] است که ابوعبدالرحمان عبداللّه‌بن حبیب‌السلمی از امیر مؤمنان علی‌بن ابی‌طالب(ع) نقل کرده امام‌الشاطبی آن را در *ناظمة‌الزهر* آورده است» (ص ۵۷۰). سپس بحث سوره‌ها و تحقیق لغوی کلمهٔ سوره و مبحثی دربارهٔ کوتاهترین و بلندترین سوره به‌میان آمده است. آنگاه نام یکایک صد و چهارده سورهٔ قرآن و شمارهٔ آیات و کلمات و حروف هریک فهرست‌وار یاد شده است. سپس دربارهٔ اولین سورهٔ نازل‌شده (به اختلاف اقوال: علق یا حمد) و آخرین سوره (به اختلاف اقوال: مائده، برائت، نصر) سخن می‌گوید.

در «ترتیب سوره‌ها» این بحث مطرح شده که آیا نظم و توالی سوره‌ها به این صورت که در قرآن مشاهده می‌کنیم همانند جای آیات و آغاز و انجام آنها به تعیین و تصریح رسول اکرم(ص) یا به اجتهاد صحابه و فراهم‌آورندگان مصحف ابوبکر و مصاحف عثمانی مربوط است؟ مؤلف اقوال مختلف را نقل می‌کند و این قول را ترجیح می‌دهد که «ترتیب پاره‌ای از سوره‌ها توقیفی است و تنظیم پاره‌ای دیگر به اجتهاد و نظر صحابه بوده است» (ص ۶۰۰).

فصل پانزدهم دربارهٔ «مکی و مدنی در قرآن» است که در آن از راه شناسایی و تشخیص مکی از مدنی و ضابطهٔ این تشخیص و فایدهٔ این شناسایی بحث شده است، و اقوال صاحب‌نظران دربارهٔ اینکه کدام سوره‌ها مکی است و کدام مدنی، همراه با فهرست هریک نقل شده است.

فصل شانزدهم دربارهٔ «سبب نزول» است، شامل بحث در «معنی سبب [= شأن] نزول»، «فایدهٔ شناسایی سبب نزول»، «راههای شناسایی سبب نزول» و نظایر آن که مشحون از فواید است، اما جای چنین بحثی، که خود یک شاخهٔ مستقل از علوم قرآنی است، در تاریخ قرآن نیست، و نگارندهٔ این سطور نتوانست ربط آن را با سایر مطالب دریابد.

فصل هفدهم دربارهٔ «ترجمهٔ قرآن» است. در این فصل گفته شده است که «قرآن مجید تاکنون بیش از ۱۲۰ بار به ۳۵ زبان مختلف در جهان ترجمه شده است» (ص ۶۴۵). تصور می‌کنم این آمار متعلق به در حدود بیست سال پیش باشد (چه در طبع اول همین کتاب ـ به سال ۱۳۴۶ ـ هم همین آمار آمده بود) و از جمله به ترجمه‌های ژاپنی قرآن (به قلم ایزوتسو و دیگران) و ترجمهٔ جدید آلمانی پارت اشاره نشده است. می‌توان حدس زد که در طیِّ این بیست سال، قرآن مجید به در حدود ۲۰ زبان دیگر هم ترجمه شده باشد. یا در زبانهایی که قبلاً هم ترجمه شده بود، ترجمه‌های جدید صورت گرفته باشد. متأسفانه در جهان اسلام به تدوین کتاب‌شناسی تفصیلی و توصیفی قرآن، عنایت و اهتمامی نشده است. کتاب‌شناسی قرآن برای پژوهشهای تاریخ قرآن و سایر علوم قرآنی اهمیت و ضرورت فوق‌العاده دارد. طبعاً فصل مفصلی از این کتاب‌شناسی باید دربردارندهٔ مشخصات و آمار تمامی ترجمه‌های قرآن باشد. البته کوششهایی در این زمینه در جریان است که امیدوارم به ثمر برسد و انتشار یابد. باری در این فصل به پیشینهٔ دیرینهٔ ترجمهٔ قرآن به اغلب زبانها اشاره شده است؛ ولی جای آن داشت که بحث مفصلی راجع به ترجمهٔ قرآن به فارسی ـ که نزدیک به ۱۱ قرن سابقه دارد ـ مطرح گردد. مباحث اصلی تاریخ قرآن به همین فصل خاتمه می‌یابد و پس از آن، ملحقات و فهارس آمده است.

«ملحقات» عبارت است از دو جدول پرفایده و پراطلاع دربارهٔ ترتیب زمانی نزول سوره‌ها. جدول اول بر مبنای قرآن مرسوم یعنی همین قرآنهای چاپی که در دست داریم تهیه شده و قرآن چاپی‌ای که مبنا قرار داده شده *مصحف الازهر* (چاپ اول ۱۳۳۷ ق، چاپ دوم ۱۳۸۳ ق) است. این جدول از سوی عمودی ۱۱۴ خانه دارد که در آنها ۱۱۴ سوره به‌ترتیب *مصحف الازهر* نوشته شده و در جلوی نام هر سوره‌ای شمارهٔ ترتیب نزول آن یاد شده است. سپس در ۱۶ خانهٔ افقی جلوی یکایک آنها، شمارهٔ ترتیب هر سوره، طبق ۱۶ منبع موثق یاد شده است. جدول دوم شبیه به همین است یعنی همان ۱۱۴ سوره و ۱۶ منبع، با این تفاوت که این بار سوره‌های صد و چهارده گانه را به‌ترتیب نزول مرتب‌کرده است.

نگارندهٔ این سطور با تأمل در این جدولها چند نتیجه گرفت که بعضی از آنها را نقل می‌کند:

۱) در میان ۱۱۴ سورهٔ قرآن، حتی یک سوره نیست که همهٔ این ۱۶ منبع در ترتیب آن متفق باشند.

۲) سوره‌ای که بیش از همه از اتفاق آراء برخوردار است، سورهٔ علق است (نخستین سورهٔ نازل‌شده که در ترتیب کنونی، نود و ششمین سورهٔ قرآن است) که در ۱۱ منبع، یکمین سوره شمرده شده است.

۳) اما دربارهٔ آخرین سوره (آخرین برحسب نزول که به اختلاف اقوال مائده، یا نصر، یا برائت است) هیچ‌کدام بیشتر از چهار رأی هماهنگ ندارند.

پیوست دیگر، جدول تاریخی گاه‌شمار سیرهٔ رسول خدا(ص) و حوادث مهم جهان است که همزمان یا مقارن با آن بوده‌اند، با تکیه به مشهورترین و معتبرترین روایات و اسناد که در ۱۴ صفحه تنظیم شده و دقیق و فایده‌بخش است. در بعضی موارد مهم که نظر و منابع امامیه با اهل سنت اختلاف دارد، به آن اختلاف نظر هم اشاره شده است. سپس فهرست منابع (به زبانهای فارسی، عربی، اروپایی) و فهرست چندگانه و سرانجام چند تصویر از بعضی نسخه‌های خطی کهن قرآن، همراه با شرح آنها، به عنوان حسن‌ختام، کتاب را به پایان می‌برد.

باید تألیف و انتشار این کتاب را به استاد دکتر محمود رامیار و قاطبهٔ قرآن‌شناسان و قرآن‌پژوهان جهان اسلام و اسلام‌شناسی تبریک گفت. در بیست، سی سال اخیر، سه اثر گران‌قدر در زمینهٔ قرآن‌شناسی از علما و پژوهشگران شیعه به ظهور پیوسته که می‌توانند در جنب آثار کلاسیک عظیمی چون تفسیر *مجمع‌البیان* و *تبیان* و *ابوالفتوح* نشان بدهند که برخلاف آن تهمتی که بعضی از اهل سنت به شیعه زده‌اند، شیعه با پرداختن به یکی از ثقلین (یعنی عترت) از ثقل دیگر (یعنی قرآن) غافل نمانده است. این سه اثر به‌ترتیب تألیف عبارتند از تفسیر *المیزان* شادروان علامه طباطبایی، *البیان فی تفسیرالقرآن* آیت‌الله خویی، و سوم همین *تاریخ قرآن* است که امیدوارم به‌زودی شأن شایستهٔ آن در ایران و اقطار عالم اسلام و جهان اسلام‌شناسی شناخته گردد. جای آن دارد، و احتمال آن می‌رود که این کتاب مستند و مهم به زبان عربی و زبانهای اروپایی ترجمه شود (اگر بنیاد بعثت که سابقهٔ همتی در این‌گونه خدمات علمی و فرهنگی دارد، این امر را به عهده گیرد، این حسن را دارد که می‌تواند از نظارت و همکاری مؤلف محترم کتاب برخوردار باشد).

مزایا و محسنات این کتاب فراوان است، در پایان این مقال، نمونه‌وار به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱) نخستین حسن *تاریخ قرآن* دکتر رامیار، استواری اسلوب، و دقت در انتخاب منابع و نیز شمّ انتقاد و انصاف علمی مؤلف و روش‌دانی اوست که بین عقل و نقل و روایت و درایت و دانش و روش تلفیق شایان توجهی به عمل آورده است.

۲) به حدس می‌توان گفت که این کتاب دارای بیش از دوهزار پانویس و ارجاع و استناد کتابشناختی است. از جمله دربارهٔ آغاز وحی (ص ۵۵) به بیست و چهار منبع ارجاع می‌دهد: یا

برای شناختن ورقة‌بن نوفل که آثار صحت وحی را تأییدکرد (ص ۶۹) به بیست منبع؛ و در مورد حدیث قدسی و مجموعه‌های معروف آن (ص ۹۸ـ۹۹) به پانزده منبع؛ و در مورد دیدار حضرت رسول (ص) در عهد جوانی با بحیرای راهب، در زمانی که همراه با ابوطالب به تجارت شام می‌رفت (ص ۱۲۳) به بیست و هشت منبع؛ و برای پی‌جویی فهرست کاتبان وحی (ص ۲۶۲) نیز به بیست و هشت منبع اشاره‌کرده است. مهم این است که منابع همه دست‌اول و اصیل‌اند.

۳) مزیت دیگر، سنجیدگی تدوین و تبویب کتاب است، که حتی از خلاصهٔ قلم‌اندازی که در این مقاله از آن به دست داده شد نیز برمی‌آید.

۴) نثر شیوای کتاب هم شایان توجه است که فارغ از هرگونه انشاءنویسی و رهاکردن عنان قلم است.

در جنب این فواید، کمبودها و ازقلم‌افتادگیهایی نیز در این کتاب به چشم می‌خورد که به اهمّ آنها اشاره می‌شود. امید است در صورتی که مؤلف محترم درج همه یا بعضی از این فصلها و زیرفصلها را در تاریخ قرآن جامع خود لازم می‌یابد، برای چاپ بعدی تدارک نمایند:

۱) افزایش فصلی دربارهٔ علم قرائت، شامل بحثی در فی‌المثل حدیث سبعة احرف، تاریخچهٔ قرائت، مکتبهای مهم و قراء سبعه یا عشره و بحث در زبان قرآن و لهجهٔ قریش و از همه مهمتر رابطهٔ قرائت و کتابت. البته در بحث از مصاحف مختلف ــ غیر از مصحف ابوبکر و عثمان ــ بارها در همین کتاب از اختلاف قراآت و قراآت شاذّ بحث شده ولی کافی نیست و فصل مستقلی می‌طلبد.

۲) بحثی دربارهٔ عصمت یا صیانت قرآن از تحریف و زیاده و نقصان، و بیان نظرگاه رسمی قدیم و جدید شیعه در این باب، و ردّ تهمت بی‌پایه‌ای که در این باره به شیعه می‌زنند. البته در سراسر این کتاب بارها به مسأله تواتر و مسلّم و قعطی‌الصدور بودن قرآن و اجماع صحابه و قاطبهٔ مسلمانان در این باب تصریح شده، و خود این کتاب که به قلم یک محقق فاضل شیعه نوشته شده، طبعاً نظرگاه شیعه را منعکس می‌کند.

۳) بحث در فواتح سور، که در همهٔ تواریخ قرآن، از جمله تاریخ نولدکه سابقه دارد.

۴) بحث در ناسخ و منسوخ و نسخ که مطرح‌کردن آن از مبحث سبب نزول فصل شانزدهم کتاب حاضر لازم‌تر می‌نماید.

۵) بحث در سیر چاپ قرآن و تاریخچهٔ تصحیح و تهیه و میزان صحت و اعتبار قرآنهای چاپی مهم.

قرآن کریم به کتابت عثمان طه

یکی از رویدادهای مهم فرهنگی ـ هنری دههٔ اخیر جهان اسلام، چاپ نفیس قرآنی است که خطاط شهیر معاصر سوری، عثمان طه، به خطّ معجزه‌آسای نسخ خویش نوشته و نخستین چاپ آن در قطع رحلی در حدود سال ۱۴۰۰ق از سوی الدار الشامیة للمعارف، با همکاری مؤسسهٔ علوم‌القرآن، و با تأیید و همکاری علمی چندکشور اسلامی در دمشق انتشار یافته است. کتابت این قرآن طرح سنجیده و برنامه‌ریزی‌شده‌ای داشته است، به این معنی که هر صفحهٔ آن پانزده سطر دارد و هر صفحه با اول یک آیه آغاز شده و به آخر یک آیه ختم می‌گردد و هر جزء از سی جزء قرآن در بیست صفحه نوشته شده و با احتساب دو صفحه در اول و دو صفحه در آخر که برای تذهیب و تزیینهای دیگر در نظر گرفته شده، مجموعاً در ۶۰۴ صفحه تدوین شده است. باید گفت که این ویژگی ابتکار خطاطان و قرآن‌نویسان هنرمند عثمانی (ترکیه) است و سابقهٔ آن به یک دو سدهٔ اخیر می‌رسد، چنان‌که در عصر جدید قرآن معروف به قرآن سلطان عبدالحمید، مکتوب به خطِّ مصطفی نظیف (قدر غه‌لی) [تجدید چاپ در تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳ شمسی، همراه با فهارس مرحوم دکتر محمود رامیار] و قرآن خوشنوشتهٔ استاد حامدالآمدی نیز همین ویژگیها را دارد.

قرآن مکتوب به خطِّ عثمان طه که به نسخ بسیار شیرین و شیوه‌ای آمیخته به ثلث به نگارش درآمده و به تصدیق خبرگان فن از نظر خوشنویسی و استحکام دست و قلم و چشم‌نوازی و یکدستی، در میان قرآنهای خوشنوشتهٔ قدیم و جدید نظیر ندارد، چنان‌که انتظار می‌رفت به محض انتشار با استقبال وسیعی در سراسر جهان اسلام روبرو شد و به انواع شکلها و قطعها مخصوصاً قطع وزیری تجدید طبع شد.

قرآن برتر و رسمی‌تر جهان اسلام، پیش از این کتابت اصیل، قرآن سلطانی ــ سلطان عبدالحمید که به آن اشاره شد ــ و از آن مهمتر و علمی‌تر و مضبوط‌تر قرآنی بود که به همت و درخواست ملک‌فؤاد اول پادشاه مصر به طبع رسیده (طبع اول ۱۳۴۲ق) و اعتبار و اشتهار عظیمی از نظر صحت و دقت و انطباق رسم‌الخط با رسم عثمانی و بررسی کلیهٔ علامات ضبط و وقف و قراآت آن بر مبنای مصاحف عثمانی حاصل کرد. مصحف مصر یا طبع ملک‌فؤاد مبنای کتابت هنرمند بزرگ و سعادتمند سوری، استاد عثمان طه قرار گرفته است. تجدید چاپ فهد پادشاه عربستان نیز بر مبنای این دو نسخه بوده، یعنی همین کتابت عثمان طه را برگرفته‌اند و بر مبنای منابع و روشی که قرآن‌شناسان مصر و جهان اسلام در اصلاح قرآن طبع ملک‌فؤاد کوشیده بودند، به تصحیح و بازبینی مجدد آن پرداخته‌اند. لذا لازم است که متن اساس یعنی مصحف رسمی مصر (ملک‌فؤاد) را بیشتر معرفی کنیم. این قرآن خاتمةالطبعی تحت عنوان «تعریف بهذاالمصحف الشریف» دارد و در آن آمده است: «این مصحف بر مبنای روایت حفص‌بن سلیمان... از قرائت عاصم... از ابی عبدالرحمن عبدالله سلمی از عثمان‌بن عفان و علی‌بن ابیطالب(ع) و زیدبن ثابت و ابی‌بن کعب از نبی اکرم(ص) کتابت و ضبط (نقطه و نشان‌گذاری) شده است. هجا (= املای) آن بر مبنای روایات علمای رسم (رسم‌الخط) از مصاحفی است که عثمان‌بن عفان به بصره، کوفه، شام، مکه فرستاد و مصحفی که برای اهل مدینه تدوین کرد و مصحفی که به خود اختصاص داد [و همه یکسان بود] و از مصاحفی که از روی آنها استنساخ شده است، گرفته شده است. و چند حرف [و کلمه‌ای] که املای آنها در این مصاحف اختلاف دارد، در آنها از املای غالب [اکثریت] نسخه‌ها و رعایت قرائت قاری‌ای که آن نسخه موافق قرائت او کتابت شده، و نیز مراعات قواعدی که علمای رسم [رسم‌الخط شناسان قرآن] از میان رسم‌الخطهای مختلف استنباط کرده‌اند، برحسب روایت و ثبت و ضبط ابوعمرو الدانی و ابوداود سلیمان‌بن نجاح، پیروی شده است و در موارد اختلاف دو منبع اخیر، منبع دوم ترجیح داده شده است. حاصل آنکه هر حرفی از حروف این مصحف موافق با نظیر آن در مصحفی از مصاحف ششگانه است که به آنها اشاره کردیم...» سپس منابع مهمی را که مبنا و مرجع بازبینی قرآن‌شناسان همکار برای این طبع و تصحیح بوده است برمی‌شمارد و آنگاه اصطلاحات ضبط (نقطه و نشان‌گذاری) و در پایان علامات وقف و سرانجام اسم و امضای چهار تن از مقریان و قرائت‌شناسان و قرآن‌پژوهان ناظر بر تدوین این نسخه را یادکرده است.

نکتهٔ مهمی که در این شناسنامهٔ علمی و تحقیقی از قلم افتاده است این است که با در دست

نبودن نصّ مصاحف ششگانهٔ عثمانی، حال که به تصریح خودشان از نسخه‌های استنساخ‌شده از مصاحف عثمانی استفاده کرده‌اند، چرا آنها را معرفی نکرده‌اند؟ البته اینکه منابع مرجع و مشورتی برای رسم‌الخط و ضبط و قرائت و وقف را معرفی کرده‌اند، و متن قرآن کریم را کلمه به کلمه با چندین متن کهن و اصیل سنجیده‌اند جای تردید نیست. طبعاً عثمان طه نمی‌توانسته است هم به کتابت هنرمندانهٔ نسخهٔ خود فکر کند و هم کار علمی تصحیح متن را به عهده بگیرد و اصولاً یک فرد هرقدر هم مقام شامخ علمی و قرآن‌شناسی داشته باشد، به‌تنهایی صلاحیت و اجازه و اختیار این کار خطیر را ندارد. در حسن انتخاب و روش‌دانی و کاردانی او همین بس که متن مصحف مصر (معروف به طبع ملک‌فؤاد) راکه دقت و احتیاط علمی عظیمی صرف اصلاح و آماده‌سازی آن شده است، مبنای کتابت خود قرار داده است، لذا همهٔ هوش و هنرش فقط صرف خوشنویسی و بازنویسی بس هنرمندانهٔ این اثر شده است. و هیئت عالی‌رتبه‌ای از «کبار علماء بلاد شام» مرکب از پنج نفر قرآن‌شناس که اسامی آنها و نیز کیفیت طبع مصحف خوشنوشتهٔ او در خاتمةالطبع آنها آمده است، در این کار و نظارت بر کتابت او، همکاری داشته‌اند. و نیز اجازهٔ سازمانهای دینی ـ فرهنگی سوریه، مصر، عربستان سعودی، اردن، و جمهوری اسلامی ایران را به‌ترتیب و با ذکر شمارهٔ اجازه‌نامه درج کرده‌اند.

چند سال پس از انتشار، مصحف کتابت عثمان طه، هم از نظر ظرافت خط و نفاست طبع و دقت و صحت متن، نظر قرآن‌شناسان عربستان را جلب‌کرد و پس از آنکه فهد در سال ۱۴۰۳ ق درصدد طبع مصحفی صحیح برآمد، صاحب‌نظران همین مصحف را به او پیشنهادکردند و نام آن را «مصحف المدينة النبوية» گذاشتند و لجنه‌ای برای مقابله و مراجعهٔ مجدد به «امهات کتب قرائت و رسم و ضبط و فواصل و تفسیر» به ریاست رئیس دانشکدهٔ قرآن کریم و تحقیقات اسلامی در دانشگاه اسلامی مدینه با شرکت قاریان و مقریان و قرآن‌شناسان و قرآن‌پژوهان دیگر تشکیل دادند. در اینجا بود که مصحف مصر و روش تصحیح و تدقیق و منابع مشورتی آن را مبنای کار بازبینی قرار دادند و به چند منبع علاوه بر آنها نیز رجوع کردند. نکته‌ای که فراموش کردیم بگوییم این است که هم مصحف مصر، هم شام (کتابت عثمان طه) و هم مصحف مدینه از همکاری قرائت‌شناسانی که به یک یا چند قرائت از قرائتهای هفتگانه یا دهگانهٔ قرآن مجید احاطه دارند بهره‌مند شده‌اند.

خاتمةالطبع قرآنی که به این ترتیب فهد به کمک علمای قرآن‌شناس عربستان با مبنا قرار دادن متن کتابت عثمان طه و اتکای تام به مصحف مصر (طبع فؤاد اول) تدوین کرده به تاریخ

۱۴۰۵ق است و اسم و امضای شانزده نفر از قرآن‌پژوهان، یعنی لجنهٔ تصحیح و بازبینی قرآن را در بر دارد. در ظرف مدت پنج سال در دار الطباعه‌ای که خاصّ طبع همین قرآن تأسیس کرده‌اند سالانه بیش از یک میلیون نسخه از مصحف مدینه ــ که همان کتابت عثمان طه است ــ انتشار داده است. تفاوت بین مصحف مدینه و مصحف اصلی کتابت عثمان طه فقط در ۳ـ۴ مورد جزیی از علامات ضبط و وقف است.

در ایران به درخواست سازمان تبلیغات اسلامی، ناشر اصلی در دمشق، تیراژ وسیعی از همین قرآن را به قطع وزیری خاصّ جمهوری اسلامی ایران چاپ کرد و به ایران ارسال داشت. علاوه بر آن نهادها و سازمانهای انتشاراتی مختلف با اجازه و بی‌اجازه، باسلیقه و بی‌سلیقه اقدام به طبع اُفست آن کرده‌اند. طبع اُفست خوبی از آن از سوی سازمان اوقاف، با تعویض تشعیر صورت گرفته است و انتشارات فقیه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی و انتشارات صابرین نیز آن را اُفست کرده‌اند. بازسازی شکیلی از آن با افزودن تذهیبهایی در صفحات اول و تشعیر واحدی در تمام صفحات، در قطع وزیری، از سوی انتشارات نگار صورت گرفته است. چاپ یا تجدید چاپ انتشارات صابرین در قطع کوچک، بر روی کاغذ بسیار نازک، همراه با ترجمهٔ کاظم معزی، و فهرست‌های موضوعی و کشف‌الآیات مرحوم دکتر محمود رامیار است. در لندن نیز مرکز معارف مذهبی (=مرکز الثقافة الدینیة) با همکاری مؤسسهٔ جهانی اسلامی **WOFIS** همراه با ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای بر روی کاغذ بسیار نازک، به طرز مرغوبی بازسازی و تجدید طبع کرده است.

جدیدترین طبع از خانوادهٔ طبعهای مختلف قرآن مکتوب به خطّ عثمان طه، طبعی است بسیار شکیل در ابعاد ۱۲/۵ × ۱۷/۵، برابر با یک‌چهارم قطع رحلی و یک‌دوم قطع وزیری، در داخل یک قاب جعبه‌وار، که از سوی انتشارات سفیر (تهران) انتشار یافته است. از ویژگیهای این طبع نخست در نگارش نامهای خداوند (اللّه، اله، للّه، رب، رحمن، هو) به رنگ شنگرف شاد است، دیگر طلایی بودن لبه‌های آن، که در مجموع یکی از زیباترین چاپهای نفیس قرآن مجید را به مسلمانان ایران و سراسر جهان ارزانی داشته است.

ترجمهٔ اتقان سیوطی

جلال‌الدین ابوالفضل عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر سیوطی (۸۴۹-۹۱۱ق) از بزرگترین علمای جامع علوم نقلی، بویژه قرآن‌شناسی و حدیث است که اجدادش ایرانی بوده‌اند و خودش مصری است (اهل اسیوط = سیوط). او به‌کثرت و تنوع تألیف معروف است. آثار او را در رشته‌های گوناگون، از رساله‌های کوچک چندصفحه‌ای گرفته تا کتابهای چندجلدی بالغ بر ۵۶۰ اثر شمرده‌اند. زندگینامه‌نویسان از او به عنوان «امام» و «حافظ» یاد می‌کنند. وی در زندگینامهٔ خودنوشت کوتاهش تصریح دارد که قبل از هشت‌سالگی قرآن مجید را از حفظ بوده است. در حدیث و حفظ و حمل و روایت و درایت آن نیز ید طولیٰ داشته است و دو اثر معروف او *الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر* و *الجامع الکبیر* = [*جمع الجوامع*] از عمده‌ترین مجموعه‌های حدیث در میان آثار طبقهٔ متأخر از محدثان است. همچنین *تدریب الراوی* او از آثار مهم حدیث‌شناسی است. اهم و اشهر تألیفات او در زمینهٔ علوم قرآنی یا قرآن‌شناسی از این قرار است:

دُرّالمنثور فی التفسیر بالمأثور، بخشی از تفسیر *الجلالین*؛ *مجمع‌البحرین و مطلع‌البدرین*؛ *طبقات‌المفسرین*؛ *التحبیر فی علوم‌التفسیر*؛ *معترک الاقران فی اعجاز القرآن*؛ *الا کلیل فی استنباط التنزیل*؛ *ترجمان‌القرآن*؛ *لباب النقول فی اسباب‌النزول*؛ *متشابه‌القرآن*؛ *المهذب فی ما وقع فی‌القرآن من‌المعرب*؛ *مفحمات‌الاقران فی مبهمات‌القرآن*؛ *حاشیة علی [تفسیر] البیضاوی*؛ *مجازالفرسان الی مجازالقرآن*؛ *مراصدالاطالع فی تناسب المقاطع و المطالع*؛ *تناسق الدرر فی تناسب السور*؛ *مفاتیح‌الغیب فی التفسیر*؛ *الالفیة فی‌القراءات العشر*، و مهمتر از همه، همین *الاتقان فی علوم‌القرآن*.

احمد شلبی در مقاله‌ای تحت عنوان «پژوهشهای قرآن‌شناختی سیوطی» بر آن است که

سیوطی بسیاری از رسائل و کتابهایی را که در زمینهٔ علوم قرآنی داشته، از جمله خلاصه یا تمامی کتاب *مفحمات الاقران* و *معترک الاقران* را در اثر بزرگ خود *الاتقان* گرد آورده است[۱].

اغلب قرآن‌شناسان قدیم و جدید بر آنند که *الاتقان فی علوم‌القرآن*، جامعترین کتاب و بلکه دایرةالمعارف علوم قرآنی در سراسر تاریخ اسلام است. مراد از «علوم قرآنی»، قرآن‌شناسی یا رشته‌های تحقیقی گوناگون مربوط به قرآن مجید است از جمله: ۱) تاریخ قرآن (شامل بحث و تحقیق در وحی و نزول قرآن، کتابت و جمع و تدوین آن، شناخت مکی و مدنی و نظایر آن)، ۲) تجوید و اعراب قرآنی، ۳) علم قرائت، ۴) شأن نزول یا اسباب‌النزول و شناخت مبهمات قرآن، ۵) ناسخ و منسوخ، ۶) اعجاز قرآن (بویژه پژوهش در جنبه‌های بلاغی و ادبی قرآن مجید)، ۷) تفسیر، ۸) آیات‌الاحکام یا فقه‌القرآن که آمیخته‌ای از فقه و اصول و تفسیر است، ۹) محکمات و متشابهات (که شامل بحثهای کلامی ـ عرفانی نیز می‌گردد)، ۱۰) قصص قرآن (از جمله شامل بحث در اسرائیلیات).

تا پیش از عصر سیوطی، تألیفاتی که، قطع نظر از جامعیت و دامنهٔ اشتمال، کمابیش شبیه یا هم‌موضوع با *اتقان* باشد تدوین شده بود که سیوطی خود به اسامی مهمترین آنها تصریح داد: *فنون‌الافنان فی علوم‌القرآن* (تألیف ابن‌جوزی)، *جمال‌القراء* (تألیف سخاوی)، *المرشد الوجیر فی علوم تتعلق بالقرآن العزیز* (تألیف ابوشامه)، *البرهان فی مشکلات القرآن* (اثر عزیزبن عبدالملک معروف به شیذله). سپس در قرن نهم آثار جامعتری تألیف می‌گردد. سیوطی به چند اثر که استادان یا همقرنان او تألیف کرده‌اند اشاره دارد؛ از جمله به کتابی در علوم تفسیر (بدون نام) از ابوعبدالله محیی‌الدین کافیجی استاد سیوطی، و جامعتر از آن، *مواقع العلوم فی مواقع النجوم*، از جلال‌الدین بلقینی، استاد دیگرش، سپس *البرهان فی علوم‌القرآن* اثر بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی (۷۴۵ـ۷۹۴ق) که یکی از منابع اساسی سیوطی در تألیف *اتقان* است و ابواب و تبویب *اتقان* و نیز موضوعات آن به میزان قابل توجهی مقتبس از آن است.

از طرف دیگر، سیوطی تفسیری به نام *التحبیر* داشته که در مقدمهٔ آن بسیاری از این مباحث را آورده بوده، سپس این مباحث یعنی این مقدمه را تنقیح می‌کند و سامان بهتری به آن می‌دهد و احتمال دارد که متن یعنی تفسیر را هم گسترش داده باشد. باری تفسیر جدیدش را *مجمع‌البحرین*

---

۱. ← «*السیوطی و الدراسات القرآنیة*»، نوشتهٔ احمد شلبی، در جشن‌نامه‌ای تحت عنوان *جلال‌الدین السیوطی*، بحوث القیت فی الندوة التی اقامها المجلس الاعلی لرعایةالفنون و الآداب و العلوم الاجتماعیة، ۶ـ۱۰ مارس ۱۹۷۶ (القاهرة، الهیئةالمصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۶)، ص ۲۲۷.

و *مطلع البدرین* می‌نامد. معلوم نیست که این دو تفسیر به اتمام رسیده یا تفسیر بر همهٔ قرآن مجید باشد، این‌قدر هست که از رهگذر مقدمه‌نویسی بر آنها، این دایرةالمعارف عظیم پدید می‌آید که یادآور *مقدمه‌ی* عروف ابن‌خلدون است که آن هم اهمیتش بر ذی‌المقدمه (یعنی *تاریخ‌العبر*) می‌چربد.

بعضی از مباحث یا فصول هشتادگانهٔ *اتقان* که هریک از آنها «نوع» نام دارد از این قرار است: شناخت آیات مکی و مدنی، شناخت آیات حضری و سفری، نخستین قسمتی که از قرآن نازل شد، شناخت آخرین آیه، شناخت سبب نزول، در جمع و ترتیب قرآن، در آداب تلاوت قرآن، آنچه در قرآن به غیر لغت عرب است، در شناخت ادواتی که مفسر به آنها نیاز دارد، در شناخت اعراب قرآن، در قواعد مهمی که مفسر به شناخت آنها نیازمند است، در شناخت محکم و متشابه، در عام و خاص، مقدم و مؤخر، مجمل و مبین، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق و حقیقت و مجاز و تشبیه و استعاره‌های قرآن، در فواصل آیات، در سرآغاز سوره‌ها، در مناسبت آیات و سوره‌ها، در اعجاز قرآن، در امثال قرآن، در سوگندهای قرآن، در جدل قرآن، در مبهمات، در فضایل، در بیان فاضل و افضل قرآن، در رسم‌الخط و آداب نوشتن آن، در شناخت تفسیر و تأویل و بیان فضیلت و نیاز به آن، در شناخت شروط مفسر و آداب تفسیر، در غرایب تفسیر، و در طبقات مفسرین.

محمد ابوالفضل ابراهیم، مصحح متن اصلی عربی *اتقان* در معرفی شیوهٔ نگارش سیوطی چنین می‌نویسد:

> ابتدا موضوعی را بیان می‌کند و مشهورترین کسانی را که دربارهٔ آن موضوع کتاب تألیف کرده‌اند نام می‌برد، آنگاه فایدهٔ دانستن آن موضوع و اهمیت و نقش آن را در شناخت و تفسیر معانی قرآن بیان می‌نماید، سپس مسائل و فروع و نکاتش را بازگو می‌کند. در بیان تمام این مطالب به قرآن و حدیث یا اقوال دانشمندان فن استشهاد می‌نماید، و گاهی قسمتهایی از کتابهایی که دربارهٔ آن موضوع هست به طور کامل یا خلاصه‌شده نقل می‌کند و در موارد بسیاری در پایان فصل رأی خودش را نیز می‌نگارد[1].

اتقان تاکنون بارها در هند و مصر و گویا یک بار هم در اروپا به طبع رسیده است و غالب این

---

۱. پیشگفتار محمد ابوالفضل ابراهیم، ص ۲۴ ترجمهٔ فارسی.

طبعها نامصحح و مغلوط است. طبعی که مبنای ترجمهٔ فارسی قرار گرفته، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم است. نسخه‌ای که اساس این طبع و تصحیح قرار گرفته محفوظ در کتابخانهٔ آصفیهٔ حیدرآباد هند است، که جرامود [در متن عربی: جرامرد] ناصری حنفی، شاگرد ممتاز و راوی کتابهای سیوطی در سال ۸۸۳ ق[۱] آن را نگاشته و بر سیوطی خوانده و از او اجازهٔ روایت گرفته است. مصحح بعضی از کتابها و اعلام را معرفی کرده است و فهرست موضوعات و اعلام دقیقی ترتیب داده.

مترجم فارسی، حجةالاسلام سیدمهدی حائری قزوینی، ترجمهٔ روان و یکدست و شیوا و شایسته‌ای از این اثر ارجمند به دست داده و تمامی اشعار متن را ــ که فراوان هم هست ــ ابتدا به نثر عربی نقل و سپس به فارسی ترجمه کرده است و هرجا که لازم بوده پانویسهای توضیحی نوشته است. سعیش مشکور باد. چاپ و صحافی ترجمهٔ فارسی حاکی از حسن سلیقهٔ ناشر، و از چاپهای مختلف متن اصلی پاکیزه‌تر است.

---

۱. این تاریخ در ترجمهٔ فارسی ۷۳۳ و در متن عربی ۸۳۳ آمده که هر دو، با توجه به تاریخ تولد سیوطی، یعنی ۸۴۹ ق، نادرست است. درست آن چنان‌که در ذیل همین بخش از کتاب آمده و نقل کردیم ۸۸۳ ق است. برای تدقیق بیشتر ← صفحهٔ ۱۲ جلد اول متن اصلی، و صفحهٔ ۲۶ جلد اول ترجمهٔ فارسی.

دائرةالفرائد در فرهنگ قرآن

دائرةالفرائد فرهنگ دایرةالمعارف‌گونهٔ عظیمی است که به همت دکتر محمدباقر محقق ـ که تاکنون چندین اثر عالمانه از جمله *حقوق مدنی زوجین از نظر قرآن*، و *نمونهٔ بینات در شأن نزول آیات* از ایشان انتشار یافته ـ تدوین و سه مجلد آن جمعاً در نزدیک به ۲,۰۰۰ صفحه (از کلمهٔ «ب» تا کلمهٔ «بین») همراه با بحث تفصیلی بی‌سابقه‌ای راجع به اسماء و صفات خداوند در قرآن بیرون آمده، و چاپ و نشر باقی مجلدات آن ادامه دارد.

در این معرفی و بررسی کوتاه، به نقد و نظر دربارهٔ صورت این فرهنگ دایرةالمعارف‌گونه که «انسیکلوپدی» بلکه «سیکلوپدی» («دایرةالمعارف» تک‌موضوعی) مفردات و اعلام قرآن و تا حدودی علوم قرآنی است می‌پردازیم نه به ماده و محتویات آن ـ مگر در یک مورد که آن هم بحث در موضوع اسماءالله است.

دائرةالفرائد از نظر عمق تحقیق و منابع و مستندات استوار است، ولی یک اشکال عمده در روش تحقیق و تدوین آن دیده می‌شود که ذیلاً به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد. هدف صمیمانهٔ نگارندهٔ این سطور، به عنوان یکی از دوستداران فرهنگ و معارف قرآنی، از نوشتن این یادداشت این است که نکاتی را یادآور شود که ان‌شاءالله در طبع نهایی و منقّحی که از این اثر عظیم به عمل می‌آید، به کار آید.

طبع فعلی، هرچند از نظر صحافی خوب است، از نظر حروف‌چینی و چاپ ضعیف است (چاپ از روی تایپ به عمل آمده که کیفیت آن حتی در حد چاپهای تایپی «آی.بی.ام» معروف نیست). و این شاید نشانهٔ آن باشد که این چاپ، چاپ نهایی این اثر نیست.

این‌طور که از حجم این سه جلد برمی‌آید، قاعدتاً کل کتاب بالغ بر پانزده الی بیست مجلد

خواهد شد. نکاتی که در این بررسی طرح می‌شود، در مجموع در جهت کاستن حجم اضافی آن و پیراستن آن از بعضی زوائد است که ان‌شاءاللّه باعث افزایش کارایی و فایدهٔ این فرهنگ عظیم خواهد شد. به تعبیری صریحتر به نظر بنده می‌توان این فرهنگ را، بدون کاهش اساسی در اطلاعات آن، یا اطلاعات اساسی آن، در یک‌چهارم حجم فعلی از نو تدوین کرد. اینک اشاره‌ای به چند مقالهٔ بلند از این دایرةالمعارف:

ـ مقالهٔ «اتی» حجم بسیارگزافی دارد: ۷۸ صفحه. و علت این حجم فوق‌العاده جز این نیست که تمامی مشتقات تکراری آن، که احتمالاً برابر با فهرستی که در ابتدای مقاله داده شده، پانصد و پنجاه فقره در هفتاد و دو سورهٔ قرآن است، با شرح و معنی فارسی یاد شده است. حال آنکه طبق سنت فرهنگ‌نویسی و فرهنگ‌نویسان حق بود اصناف معانی یا به‌اصطلاح وجوه و نظایر آن را یاد می‌کردند که حداکثر بیش از سه چهار صفحه جا نمی‌گرفت.

ـ مقالهٔ «اجر» هم که ۲۶ صفحه است، بر همین شیوه تدوین یافته و محصل آن را می‌توان در دو سه صفحه به دست داد.

ـ مقالهٔ «اخذ» هم که ۴۵ صفحه است همین‌طور.

ـ مقالهٔ «اخر» هم که ۴۸ صفحه است همین‌طور.

ـ مقالهٔ «ارض» هم که ۴۰ صفحه است همین‌طور.

ـ مقالهٔ «اللّه» یک بحث دو سه صفحه‌ای دارد، سپس موارد نحوی آن ذکر شده: «از تعداد [۲,۸۱۲ بار] کلمهٔ اللّه که مذکور گردیده، ۹۸۰ عدد آن مرفوع با حالات مختلف است بدین شرح: ۵۳۹ عدد آن به حالت فاعل بوده، ۳۳۶ عدد آن به حالت مبتدا، ۵۴ عدد آن به حالت اسم کان از افعال ناقصه و ۱۴ عدد آن به حالت خبر مبتدا و....» (ص ۶۵۳). سپس در حدود ۷۵ صفحه جدولهای ساده‌ای که دارای عدد و نام سوره و شمارهٔ آیه است آمده که تفصیلاً نشان می‌دهد که آن ۳۳۶ مرتبه‌ای که اللّه به صورت مبتدا آمده کجا و در کدام سوره و آیه است.

به نظر نگارندهٔ این سطور، اولاً آن شرحی که دربارهٔ اللّه آمده بود (کمتر از ۳ صفحه) با توجه به اهمیت اسم جلاله و فرهنگی که به بار آورده کم است، و این ۷۵ صفحه جدول ساده با آن تناسب ندارد. و از عدم تناسب گذشته، فایده‌ای برای این جداول متصور نیست. فرض می‌کنیم دانستن اینکه در قرآن کریم ۵۳۹ بار اسم جلاله به صورت فاعل آمده، در حد یک اطلاع خوب باشد. اما بیان مکرر و تفصیلی همین مطلب با ۱۶ صفحه جدول، مبنا یا مفتاح چه تحقیقی قرار می‌گیرد؟

این کار توانفرسا که بی‌شک زحمت زیادی برای آن صرف شده در مورد اغلب مدخلهای *دائرةالفرائد* به‌کار رفته، و تاکنون در فرهنگ‌نویسی و تحقیقات لغوی، اعم از قرآنی و غیرقرآنی، سابقه ندارد، چراکه محل نیاز و رجوع کسی نبوده است. ولی در عوض در مقالهٔ «ا ل ی» و در کلمهٔ «ایلا» بحث فقهی مبسوط و محققانه‌ای راجع به ایلاء آمده است که فایده‌بخش و پراطلاع است و نظیر آن در فرهنگهای دیگر نیست. اصولاً نقطهٔ قوت این دایرةالمعارف، بحثهای فقهی آن است، که گاه همراه با جدولهای دقیق برای مراتب ارث است.

مقالهٔ «امر» هم خیلی مفصل است (در حدود پنجاه صفحه) و وجوه و مترادفاتی که برای امر شمرده می‌شود، غالباً از فحوای جمله یا از کلمات قبل و بعد برمی‌آید، نه اینکه آن معنا در کلمهٔ امر وجود داشته باشد. مؤلف محترم ۱۷ معنی متفاوت (که هریک خود به چندین معنی یا مورد دیگر تقسیم می‌شود) برای کلمهٔ امر شمرده. دامغانی هم در *الوجوه و النظائر*، ۱۶ معنی برای امر شمرده ولی سراپا در دو سه صفحه و در کمال ایجاز و روشنی.

ـ مقالهٔ «ام» با آنکه مفصل است سرشار از اطلاع است، از جمله بخشی که بحث فقهی راجع به مراتب ارث مادر است.

ـ مقالهٔ «ایمان» هم خیلی مفصل است و بعضی بخشهای آن صریحاً اضافی است. از جمله بحث شش هفت صفحه‌ای راجع به ویژگیهای کسانی که ایمان نیاورده‌اند، یعنی کافران، فاسقان، یهودیان، مشرکان، گمراهان، مجرمان، مفتریان، و غیره. حال آنکه بدیهی است بحث کافران در کلمهٔ کفر و کافر خواهد آمد و بحث فاسقان در کلمهٔ فسق و فاسق و به همین ترتیب. دیگر آنکه ذکر دو تن از خلفای عباسی یعنی امین و مأمون، تحت عنوان اعلام مربوط به این مقاله (جمعاً سه صفحه) چه سودی یا چه الزامی دارد؟ در عوض سخنی دربارهٔ اینکه امین، لقب پیامبر اسلام (ص) بوده به میان نیامده است. و به این بحث مفصل ۷۰ صفحه‌ای، در حدود سی صفحه جدول هم اضافه شده است، جدولی که فی‌المثل همهٔ «آمنوا»ها و «یا ایهاالذین آمنوا»های قرآن را نشان می‌دهد، و این کاری است که *المعجم المفهرس* ــ که دستیاب همه هم هست ــ به‌آسانی انجام می‌دهد.

ـ مقالهٔ «امه» (کنیز) خوب مقاله‌ای است و احکام فقهی زناشویی با آنان یاد شده است. ولی در ذیل آن، بی‌آنکه معلوم باشد «امه» با «امیه» چه نسبتی دارد، اصل و نسب و اسامی و شرح احوال چهارده تن از بنی‌امیه درج شده است (۹ صفحه). این‌همه مطلب بی‌ارتباط دربارهٔ بنی‌امیه که ذکری از آنان در قرآن نشده چه لزومی دارد؟ و اگر کسانی بگویند شجرهٔ ملعونه که در قرآن یاد

شد (اسراء، ۶۰) اشاره به بنی‌امیه دارد، در پاسخ باید گفت اولاً همین یک مطلب فایده‌بخش را مؤلف محترم در فرهنگ مفصل خود ذکر نکرده‌اند، ثانیاً فقط ذکر همین یک مطلب و اشارهٔ کوتاهی به بنی‌امیه کافی بود.

ـ مقالهٔ «اهل» (اهل کتاب، اهل بیت و غیره) جامع و خوش‌تدوین است.

ـ مقالهٔ «آیه / آیات» هم خوب است الّا اینکه ۱۹ صفحه جدولهای مربوط به آن بی‌فایده است.

ـ مقالهٔ ۲۰ صفحه‌ای «بعض» را که کمتر از نصف آن جدول است، می‌توان در یک دو صفحه بازنویسی کرد به طوری که هیچ نکتهٔ مهمی از قلم نیفتد.

ـ در ذیل مقالهٔ باب حدیث «**انا مدینة العلم و علی بابها**» آمده است که بی‌مناسبت نیست، ولی در موارد مشابه متعرض اخبار و احادیث نشده‌اند. اما شرح حال ابن‌بابویه (پدر) و ابن‌بابویه (پسر) در اینجا بی‌مناسبت می‌نماید.

ـ مقالهٔ بین (بینه، بینک، بینهم و غیره) بسیار مفصل و در حدود ۱۹ صفحه است که به‌راحتی می‌توان به کمتر از یک صفحه تقلیلش داد. برای شناساندن این کلمه و حالات مختلف آن، نیازی به آن نیست که تمام آیاتی که این کلمه در آنها بکار رفته مفصلاً همراه با ترجمه و شرح فارسی بیاید. همچنین بحث فقهی راجع به حرمت «جمع بین اختین»، درست‌تر از آن است که در ذیل کلمهٔ «اخت» یا نکاح، یا جمع بیاید، نه زیر کلمهٔ «بین» که هیچ‌کس حدس نمی‌زند و ردش را نمی‌گیرد.

باری راجع به «هو» و «هی» هم با این روش می‌توان دویست صفحه بحث کرد، ولی آن دویست صفحه به اندازهٔ یک صفحه افادهٔ مراد می‌کند و بقیه‌اش راه دادن به **معجم***المفهرس* است در فرهنگ لغات قرآن.

ـ در پایان جلد ۳ (ب) بحثی راجع به اسماءاللّٰه آمده است. بخشی از این بحث، مانند سایر بحثهایی است که در مورد اسماء و صفات الهی در کتب کلامی یا تفسیر آمده است. اما آنچه غریب است، اسامی جدیدی است که مؤلف با توجه به افاعیل الهی در قرآن، به نظر خود استنباط کرده. نگارندهٔ این سطور، صلاحیت علمی برای قضاوت در این باب ندارد، اما تصور نمی‌کند تعداد اسماء یا صفات الهی برابر با تعداد افعال الهی یعنی افعالی که در قرآن یاد شده، باشد.

مثلاً نمی‌توان از **فاذاقها اللّه لباس الجوع** (نحل، ۱۱۲) المذیق (= چشاننده) را بیرون کشید

و اسم الهی نامید. یا از **لعنهم‌اللّه** (بقره، ۸۸؛ نساء، ۴۶ و چند آیهٔ دیگر) اللاعن ساخت یا از **غضب‌اللّه علیهم** (فتح، ۶، و آیات دیگر) الغاضب ساخت یا از **اللّه یستهزی بهم** (بقره، ۱۵) المستهزئ ساخت، یا از **یعذبه اللّهُ**، و **یعذبهم اللّه**، که در آیات عدیده آمده، المعذب ساخت، یا از **و انه هوالذی اضحک و ابکی** (نجم، ۴۳) المضحک و المبکی ساخت. علی‌الاصول ترک این کار ــ حتی اگر صریحاً هم در قرآن، و از ناحیهٔ شارع نهی نشده باشد ــ اولیتر است. ولی مؤلف محترم *دائرة‌الفرائد* به این کار پرداخته‌اند و فی‌المثل از **بارکنا فیها** و **بارکنا علیه**، المبارک و از **تبارک الذی**، یا **تبارک‌اللّه**، المتبارک بیرون کشیده‌اند، به طوری که برای فقط این بخش (ب) بیست و یک اسم جدید، که در کتب کلام و تفسیر فریقین سابقه ندارد، از قبیل بالی و مبالی (آزماینده)، مبوء (جای‌دهنده)، باطش (خشم‌آور)، مبطل، مبکی (گریاننده) و نظایر آن برساخته‌اند. حتی اگر توقیفی بودن اسماءاللّه را قبول نداشته باشیم (و بعضی از محققین قدیم و جدید قبول ندارند) باز هم تصور نمی‌کنیم جوازی برای اینکه از هر فعل منسوب به خداوند یک اسم بسازیم، داشته باشیم.

باری چنان‌که گفته شد، جز در این یک مسأله، باقی مسائلی که در این بررسی کوتاه مطرح ساختیم، مربوط به ساخت و صورت و از آن میان هم غالباً مربوط به حجم *دائرة‌الفرائد* است، و قطع نظر از این یک مسأله، احاطهٔ مؤلف به کلیهٔ مواد و شعب کار تحقیقی خود، از یکایک مدخلها و مقاله‌های *دائرة‌الفرائد* برمی‌آید، و بی‌شک چنین فرهنگی محل نیاز همهٔ قرآن‌پژوهان است.

جمع و تدوین قرآن[1]

جمع و تدوین قرآن، تألیف جان برتون، کتابی است در تاریخ قرآن که اختصاصاً فقط به یک موضوع از تاریخ قرآن یعنی فقط جمع و تدوین آن می‌پردازد. کتاب دارای ۱۰ فصل است بدین قرار: ۱. مقدمه؛ ۲. قرآن و علم اصول فقه؛ ۳. علم نسخ (نسخ حکم و تلاوت ـ نسخ حکم بدون نسخ تلاوت)؛ ۴. زمینهٔ پیدایش وجه سوم از نسخ (نسخ تلاوت بدون نسخ حکم)؛ ۵. مصحف؛ گردآوری ناکامل قرآن؛ ۶. نخستین جمع؛ ۷. جمع عثمان؛ ۸. بازنگری جمعهای مختلف قرآن؛ ۹. اسناد قرآن؛ ۱۰. استنباطهای کلی.

کتابی است ظاهراً علمی و عینی و باطناً نغمهٔ تازه ـ و در عین حال کهنه‌ای ـ ساز می‌کند. یک‌وقت بود که مستشرقان و اسلام‌شناسان، قرآن را کتابی فراوردهٔ خود پیامبر اسلام می‌شمردند و آن را و ـ نیز هیچ کتاب مقدس دیگر را هم ـ وحی و تنزیل الهی نمی‌دانستند. رفته‌رفته این رسم برافتاد و یکی از پیشتازترین و سخت‌کوش‌ترین سیره‌شناسان و قرآن‌شناسان معاصر اروپا، مونتگمری وات، اعلام کرد که اخلاق و ادب تحقیق ایجاب می‌کند که ما (محققان غیرمسلمان اروپایی) قرآن را مانند خود مسلمانان، وحی‌نامه بینگاریم و در این مسأله اجماعی و اعتقادی چون و چرا نکنیم.

اینک می‌بینیم آقای برتون هم ظاهراً به این پیشنهاد گردن نهاده ولی باطناً می‌خواهد مأموریت ناتمام نولدکه و گلدزیهر را در ناکامل جلوه دادن قرآن به‌اتمام برساند. منابع و روش

1. Burton, John, *The Collection of the Quran*, Cambridge, (Cambridge University Press, 1979), 273 p.

کارش هم ظاهرالصلاح است؛ از *صحاح سته* تا *تفسیر طبری* و *تفسیر تبیان* طوسی و *اتقان* سیوطی جزو منابع اوست ولی منابع اصلی‌اش کارهای گلدزیهر و نولدکه و جفری است.

باری هدفی که تعصب نهانی و عینی‌نمایی ظاهری دنبال می‌کند، اثبات تحریف (نقصان و تغییر) آیاتی از قرآن است. حال که دیگر انکار جنبهٔ قدسی وحی و تنزیل و انتساب قرآن به پیغامبر اسلام (ص) از مد افتاده است، ناچار از راه دیگری وارد می‌شود و به خیال خود بحثهای اصول فقهی راه می‌اندازد و می‌کوشد آرزوی طرفگیرانهٔ غیرعلمی خود را یک رأی بی‌طرفانهٔ علمی جلوه دهد که یعنی خودبه‌خود از دل تحقیقات برمی‌آید. یک نمونه از احکام ادعایی مؤلف این است:

«در واقع احادیث مربوط به جمع قرآن، آن‌طورکه نولدکه و شوالی می‌پنداشتند ضد و نقیض نیست. اینها یک هماهنگی کامل دارند، چه برجسته‌ترین و بارزترین خصیصهٔ همهٔ کند و کاوهای راجع به جمع و تدوین نسخه‌ها و مصاحف (قرآن) همانا یک امر است و آن کنارگذاردن آگاهانه و عمدی شخص پیامبر است» (ص ۲۳۱) [یعنی دخالت ندادن ایشان در کار جمع و تدوین قرآن!]

در حالی که خود مؤلف به این حقیقت ساده و روشن در جای دیگر اذعان و اشاره‌کرده است که چون تا آخرین سالهای حیات پیامبر اسلام، باب وحی گشوده بود، امکان جمع و تدوین قرآن نبود و رسول اکرم (ص) به این کار مجاز نبود. و اگر قرآن در عهد حیات پیامبر (ص) تدوین نهایی نیافت به همین جهت بود. نه اینکه مسامحه‌ای از سوی ایشان یا توطئه‌ای از سوی اصحاب باشد. چنانکه از منابع اصیل قرآن‌شناسی برمی‌آید ــ و اینک مجال نقل آنها نیست ــ حضرت پیامبر (ص) اولاً بر کتابت و حفظ وحی و سپس در تعیین محل سوره‌ها و آیه‌ها (گاه از طریق ارشاد وحی) مواظبت تمام داشت و قرآن در عهد حیات ایشان، تدوین کمابیش کامل ولی غیرنهایی یافته بود. اگر مصاحفی در دست بوده که فرضاً تدوین یعنی توالی آنها طبق تاریخ نزول بوده، این ترتیب ناشی از سلیقهٔ شخصی افرادی از صحابه، و از نظر مقدار و تنوع در اقلیت بوده است و سپس تدوین نهایی ابوبکر، عمر و عثمان که در رعایت نظر و اشارات رسول اکرم نهایت دقت و سختگیری را مبذول داشته بوده، به عنوان تدوین رسمی و نهایی پذیرفته شده.

جان برتون در جای دیگر یک حکم مضحک و من عندی دیگر صادر می‌کند: «محمد در جنب مشغله و مسئولیت‌های چندگانه و رتق و فتق امور، خودش نیز همیشه نمی‌توانست عبارات دقیق بعضی از آیات وحی‌شده را به یاد آورد. از همین طریق است که بعضی از صحابه،

روایتهای کمابیش مختلف خود را از آیات قرآن بدست می‌آورده‌اند، هرچند که مستقیماً از خود پیامبر نقل می‌کردند» (ص ۲۳۶). در اینجا، حتی از همان ارجاعات ظاهرالصلاح و عالم‌نمایانه خبری نیست. این حکم بی‌پایه، نتیجه‌ای نیست که از هیچ‌گونه مقدمه و مقدمات علمی یا عینی مستند و محققانه متولد شده باشد، فقط بیان آرزوی خام و ناکام مؤلف است.

در ساده‌دلی و بیراهی مؤلف همین بس که با تکیه بر مشتی احادیث ضعیف و واحد، و آراء شکسته بستهٔ اصول فقهی می‌خواهد به جنگ یک امر محقق‌الوقوع تاریخی یعنی تواتر بی‌نظیر قرآن ـ که در سراسر تاریخ، کمتر کتاب و کتاب مقدسی از چنین تدوین مطمئنی برخوردار است ـ برود.

فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم

المعجم الإحصائی لالفاظ القرآن الکریم / فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، تألیف و تحقیق دکتر محمود روحانی، مشهد، مؤسّسهٔ چاپ و انتشار آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ـ۱۳۶۸، ۳ جلد.

المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم / فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، تألیف و تحقیق دکتر محمود روحانی، قرآن‌پژوه معاصر، فرهنگ بسامدی یا واژه‌نما، یا کونکوردانس قرآن مجید است، که کلیهٔ کلمات و حتی حروف قرآن مجید را (۱۱۴ سوره، ۶,۲۳۶ آیه، ۷۷,۸۰۷ کلمه) در یک نظم سراسر الفبایی (= ابجدی / ابتثی) به قرآن‌پژوهان و همهٔ کسانی که به نحوی با کلمات قرآن سر و کار دارند، یا می‌خواهند از طریق یک کلمه ــ هر کلمه‌ای که باشد ــ از یک آیه یا عبارت قرآنی، به اصل و تمامت آن آیه یا عبارت در متن قرآن‌کریم راه یابند، عرضه می‌دارد. این فرهنگ آماری طبعاً کشف‌الآیات [=کشّاف‌الآیات] یعنی «آیه‌یاب» هم هست. فرق آن با *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، وضع و تدوین محمّدفؤاد عبدالباقی، دو چیز است: ۱) در *المعجم المفهرس* کلمات قرآنی بر حسب ریشه یا ماده، سپس الفبایی‌کردن آنها، مرتب شده است. ۲) در *المعجم‌المفهرس* فقط اسمها و فعلها و اندکی از حرفها و ضمایر آمده است. یعنی حرفهایی نظیر «عند»، «فوق»، «بین» آمده است و بسیاری از حرفها از جمله «الیٰ»، «علیٰ»، «مِن»، «فی» و ضمایری چون هذا، الذی، و هو و نظایر آنها نیامده است. حال آنکه همهٔ اینها در *فرهنگ آماری*، طبق نظام الفبایی آغازین ــ نه ماده یا ریشه ــ ثبت شده است. دربارهٔ فرق *فرهنگ آماری* با سایر معجمهای مشابه، در سطور بعدی نیز سخن خواهیم گفت.

تا پیش از تدوین *فرهنگ آماری*، در تاریخ کشف‌الآیات‌سازی قرآن مجید، سه سرفصل و نقطهٔ آغاز یا عطف مهم وجود دارد: ۱) تدوین *آیة‌الآیات فرقانی*، که طبق نوشته و معرفی دکتر

محمود روحانی، مؤلف محترم فرهنگ *آماری*، در جلد اول [= مدخل]، ص ۶۶۲، اولین کشف‌الآیات قرآن مجید در جهان اسلام است. این اثر تألیف احمدبن محمد نیشابوری، معاصر و معاشر جامی است که کار خود را در سال ۸۸۵ق آغازکرده و در سال ۸۹۱ق به انجام رسانده است. ۲) تألیف نجوم*الفرقان فی اطراف القرآن* (کونکوردانس عربی قرآن)، به کوشش گوستاو فلوگل اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه آلمانی است که در سال ۱۸۴۲م در لایپزیک منتشر شده و بعدها بارها به انواع صور تجدید طبع یافته است. ۳) تدوین *المعجم‌المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، اثر محمدفؤاد عبدالباقی، فهرست‌نگار و فرهنگ‌نویس معروف معاصر عرب، که اثری خوش‌تدوین و نسبتاً آسان‌یاب و پاسخگوست و به انواع قطعها و شکلها و رنگها (از جمله با رنگ سرخ چاپ کردن مدخلها و مواد اصلی، شبیه به *المنجد*) در جهان اسلام و ایران به طبع رسیده است و اخیراً آن را در ایران به ترتیب الفبای آغازین نیز مرتب‌کرده و به طبع رسانده‌اند.

مؤلّف فرهنگ *آماری* این سه اثر و ۱۹ اثر دیگر، جمعاً ۲۲ فقره از این کشف‌الآیات‌ها را در مجلد اول کتاب حاضر نقد و معرفی‌کرده است. به بیان دقیق‌تر در مجلد اول کتاب (= مدخل)، صفحات ۴۹ تا ۱۰۱، شش «معجم مفهرس» یا «فهرست الفاظ» یا به طورکلی واژه‌نما یا آیه‌یاب را از نظر «نقایص و اشتباهات آماری، اشتباه در تعیین وضع الفاظ، عدم تطبیق لفظ با آیهٔ ذکرشده، الفاظ کسری، الفاظ تکراری و اضافی، نارسایی در ترتیب الفبایی الفاظ، عدم تطبیق فراوانی ثبت‌شده با تعداد آیات یا مواضع الفاظ، اشتباه در تعیین مکی و مدنی الفاظ، عدم تعیین مکی و مدنی الفاظ، و اشتباهات چاپی» به‌تفصیل و دقت بررسی و نقادی کرده، و در پایان مدخل، همین شش فرهنگ یا فهرست را همراه با ۱۶ فرهنگ یا فهرست دیگر، و جمعاً ۲۲ کشف‌الآیات راکه مهمترین کشف‌الآیاتهای قرآن از قرن نهم تا چهاردهم هستند و در سراسر جهان اسلام تدوین شده‌اند، با ارائهٔ تصویرهای متعدد و گاه رنگی از صفحهٔ عنوان و سایر صفحات آنها معرفی‌کرده است.

فرهنگ *آماری کلمات قرآن کریم*، چنان‌که گفته شد در سه مجلد است، مجموعاً در اندکی بیش از ۲٫۶۰۰ صفحه در قطع وزیری. جلد اول مدخل نام دارد و اشاره‌ای به محتویات آن کردیم، و باز خواهیم‌کرد. جلد دوم و سوم بدنهٔ اصلی فرهنگ یا فهرست واژه‌نمای دکتر روحانی را تشکیل می‌دهد.

مشخصهٔ اصلی این فرهنگ، الفبایی (= ابجدی / ابتثی) بودن آن است، یعنی حروف اوایل کلمات را مبنا قرار داده است، نه ماده یا ریشه را. مثلاً کلمهٔ «اباریق» را در این فرهنگ باید در

«الف» و با ملاحظهٔ حرفهای بعدی یعنی «ب»، «الف»، «ر» و به‌ترتیب حرفهای دیگر جست‌وجو کرد، نه در «برق». همچنین «استبرق» را نیز در «ا»، «س»، «ت»... نه در «برق». یا تمام افعالی را که در باب استفعال است مثلاً استجابوا، استجارک، فاستجبنا، استحوذ، استخلف و غیره را باید در «ا»، «س»، «ت»... الخ جست‌وجوکرد، نه در ریشهٔ آنها که به ترتیب «ج و ب»، «ج و ر»، «ج و ب»، «ح و ذ»، «خ ل ف» است.

علت انتخاب نظام ابجدی یا الفبایی حروف آغازین کلمات، گرایش قاطبهٔ مسلمانان یا اسلام‌شناسان غیرعرب در عصر جدید به نظام الفبایی آغازین است. چنانکه انتشار *المنجد الابجدی* در دو سه دهه پیش حاکی از این نیاز و پاسخگوی آن بود. در میان ۲۲ کشف‌الآیاتی که به آنها اشاره‌کردیم، دو سه تا به همین ترتیب ابجدی / ابتثی است. البته خود عربها نیز در حدس زدن و بازیافتن ریشهٔ اصلی کلمات، مشکلاتی دارند، و اگر از علم صرف و اشتقاق بهرهٔ کافی برده و آموزش لازم را هم دیده باشند، باز از اختلاف و اشتباه مصون نخواهند بود. چنانکه حتی فرهنگ‌نویسان و فراهم‌آورندگان کشف‌الآیاتهای مختلف قرآن که براساس ماده و ریشه عمل کرده‌اند، در بسیاری موارد اختلاف نظر دارند، و آقای دکتر محمود روحانی در «مدخل» *فرهنگ آماری* فصلی دارند به نام «فهرس الالفاظ المختلف فی موادها»، جلد اول، صص ۵۸۳ تا ۶۲۵، و در این چهل و چند صفحه «نظرات متفاوت صاحبان معاجم [=ده معجم] را دربارهٔ مواد بعضی الفاظ» به‌ترتیب و تفصیل یادکرده‌اند. مؤلّف *فرهنگ آماری* انگیزهٔ تدوین و نیز انتخاب این شیوه را چنین شرح می‌دهد:

> بررسی معجمهای قرآنی موجود نشان داد، مرجع اطمینان‌بخشی که کلیهٔ الفاظ قرآن و آمارهای مربوط به آن را دربرگیرد و در عین حال برای گروههای بیشتری قابل استفاده باشد وجود ندارد. در جریان تجربه نیز دیده می‌شد که آشنایی اکثریت افراد جامعه با معجمهای قرآنی و طرز استفاده از آنها ــ بویژه معجمهایی که براساس مادهٔ کلمات تنظیم شده ــ بسیار ناچیز است. همین ضرورتها نظر مؤلّف را به تدوین معجم نوینی جلب‌کرد که دربرگیرندهٔ کلیهٔ الفاظ قرآن و آمارهای مربوط به آن بوده و با روشی ساده تنظیم شده باشد... (پیشگفتار، ص سیزده).

چنانکه پیشتر اشاره شد، هدف عمدهٔ کشف‌الآیاتها تسهیل دستیابی به آیات قرآن است. ولی فرهنگ حاضر علاوه بر این کار، اهداف و نیازهای دیگری را نیز برمی‌آورد. از جمله: ۱) فراوانی

کلمات در قرآن و تفکیک آنها بر حسب مکی و مدنی، ۲) به دست دادن فهرست جامعی از ریشه‌های کلمات قرآنی با ذکر تمامی مشتقات آنها (صص ۳۵۵ تا ۵۸۲ مدخل)، ۳) بحث در الفاظ آیات مستثنیات (آیات مکی در سوره‌های مدنی و بالعکس) و به دست دادن مواضع آنها در بدنهٔ اصلی فرهنگ *آماری*، ۴) تعداد کلمات آغازشده با هریک از حروف الفبا با ذکر مجموع فراوانی آنها، و نیز تفکیک این فراوانی به مکی و مدنی، ۵) بحث در تعداد آیات و کلمات هریک از سوره‌ها، ۶) بحث و بررسی تعداد آیات و کلمات قرآن در مآخذ دیگر، ۷) تعداد نام سوره‌ها به‌تفکیک مکی و مدنی، ۸) احصاء دقیق لفظ جلاله (اللّٰه) در قرآن که نشان می‌دهد تز جنجال‌انگیز رشاد خلیفه دربارهٔ اعجاز عدد قرآن که بسیاری از آیات یا کلمات، از جمله لفظ «اللّٰه» را مضربی از ۱۹ (تعداد حروف **بسم‌اللّٰه الرحمن الرحیم** که اساس تز و محاسبات او قرار گرفته است) می‌دانست، یعنی تعداد کل کلمهٔ اللّٰه را در سراسر قرآن ۲,۶۹۸(= ۴۲ × ۱۹) جلوه می‌داد درست نیست و مؤلّف فرهنگ *آماری* با حوصله و همت شگرفی لفظ جلاله را دو بار یا به دو طریق در سراسر قرآن احصاکرده و نشان داده است که تقریباً تمامی فرهنگها و فهرستها در این باره اشتباه کرده‌اند و عدد درست و دقیق ۲,۶۹۹، یعنی یکی بیشتر از آمار مقبول و «معجزه‌آفرین» رشاد خلیفه است.

یکی دیگر از مشخصه‌های مثبت فرهنگ *آماری* دوزبانه، یعنی فارسی ـ عربی بودن آن است، به این شرح که مقدمه و بحثها و جدولهای اساسی مجلد اول یعنی مدخل، به ترجمهٔ عربی نیز آمده است، و مجلد دوم و سوم سراسر ساختمان عربی دارد. این کار درست و ناگزیر و مطلوب است، زیرا فهرست یک اثر عربی، آن‌هم اثری به عظمت و اهمیت قرآن، نمی‌تواند و نمی‌باید به زبان دیگر باشد. آری کشف‌الآیاتها یا کنکوردانسهای انگلیسی قرآن هم داریم، ولی آنها را بر مبنای و برای استفاده از ترجمه‌های انگلیسی (از جمله ترجمهٔ آربری) از قرآن فراهم ساخته‌اند. البته بسیاری از جدولهای اساسی فقط سرعنوان عربی دارد ــ یعنی قرینهٔ فارسی ندارد، زیرا به‌آسانی برای فارسی‌زبانها مفهوم بوده است و لزومی نداشته است که مؤلّف صرفاً به خاطر یک عنوان کوتاه، یک جدول را دو بار عرضه کند. این دوزبانه بودن فرهنگ *آماری*، دامنهٔ کاربرد آن را به سراسر جهان اسلام و جهان تحقیقات اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی گسترش می‌دهد و از افق ایران و محدودهٔ زبان فارسی فراتر می‌برد. بدین ترتیب صدور آن نیز به خارج (به اروپا و جهان عرب) ممکن و مطلوب است و به شرط موافقت و اجازهٔ مؤلّف و ناشر، تجدید طبع افستی آن در خارج از جمهوری اسلامی ایران آسان است.

یکی دیگر از مشخصه‌های این کتاب، وفور آمار و جدولهای آماری و تطبیقی آن است. در جلد اول این کتاب ۳۶ جدول مهم و گاه چند و چندین صفحه‌ای، یا چندین قسمتی، برای نشان دادن یا مقایسهٔ اطلاعات مختلف به‌کار رفته است.

بدنهٔ اصلی کتاب، مجلدات دوم و سوم، چنانکه اشاره شد، ساختمان عربی دارد و طبیعی است که چنین ساختمانی داشته باشد، زیرا نصّ کلیهٔ کلمات قرآن را عرضه می‌دارد.

هر صفحه از مجموع ۱,۸۶۲ صفحهٔ این دو مجلد، با استفاده از رنگ آبی فیروزه‌ای، به هشت ستون تقسیم شده است. و هشت اطلاع را یکجا با هر کلمه و دربارهٔ هر کلمه ارائه می‌دهد: ۱) *التسلسل* (شمارهٔ ردیف)، ۲) اللفظة (کلمهٔ قرآنی که به‌ترتیب الفبای آغازین درج شده است)، ۳) العداد (نشان‌دهندهٔ اینکه یک کلمه چند بار در قرآن به کار رفته است)، ۴ و ۵) التفصیل: المکی / المدنی (تعداد استعمال یک کلمه در قرآن با بیان اینکه مکی است یا مدنی)، ۶ و ۷) الموضوع: السورة: الآیة (المکی) / السورة: الآیة (المدنی) (تعیین اینکه آن لفظ یا کلمهٔ قرآنی درکدام سوره به‌کار رفته و آیا مکی است، یا مدنی، یا از مستثنیات است) و ۸) المادة (که ریشهٔ ـ غالباً سه‌حرفی ـ کلمهٔ قرآنی را نشان می‌دهد). مؤلّف برای تدوین این فرهنگ که دقیق‌ترین، کامل‌ترین، آسان‌یاب‌ترین و خوش‌چاپ‌ترین واژه‌نمای قرآن کریم است، حوصله و همت والایی به خرج داده است. ۱۲ سال (۷ سال برای تحقیق و تدوین و ۵ سال برای آماده‌سازی چاپی و چاپ و نمونه‌خوانی و نظارت بر کلیهٔ مراحل نشر) از عمر گرانمایه را صرف گرامی‌ترین خدمت به اسلام و مسلمانان و اسلام‌شناسان و قرآن‌پژوهان کرده است.

مؤلّف، یازده مرحلهٔ تدوین این فرهنگ را به‌شیوایی شرح داده است که در اینجا اختصاراً فقط به عنوان آن مراحل اشاره می‌شود: ۱) انتخاب قرآن مأخذ (که *المصحف المیسّر* است)، ۲) مقابله و تطبیق قرآن چاپ فلوگل با *المصحف المیسّر* (زیرا در قرآن چاپ فلوگل فاصلهٔ بین کلمات به اندازهٔ لازم و کافی است و این فاصله در بین کلمات سایر قرآنهای چاپی از جمله *المصحف‌المیسّر* وجود ندارد، لذا مؤلّف پس از این تطبیق و آماده‌سازیهای دیگر و وارسی شمارهٔ آیات، تمام کار خود را بر نسخهٔ قرآن فلوگل متمرکز کرده است)، ۳) شمارش کلمات: الف) شمارش مستقیم (کلمه‌شماری)، ب) شمارش غیرمستقیم (شمارش کلمات مشتق و غیرمشتق)، ۴) تنظیم فیشهای الفبایی الفاظ، ۵) تفکیک الفاظ برحسب مکی و مدنی، ۶) تعیین موضع کلمات، ۷) کنترل آماری تعداد و مواضع الفاظ، ۸) ثبت مادهٔ کلمات، ۹) ثبت اعلام قرآن، ۱۰) آمار کلمات مشتق از هر ماده، ۱۱) آماده‌کردن دستنویسها. ناگفته نماند که مؤلّف «روش

استفاده از معجم حاضر» را در فصلی به همین نام (مدخل، صص ۱۲۲ تا ۱۳۲) به‌روشنی شرح داده‌اند.

شناخت مکی و مدنی

یکی از علوم ده ـ دوازده‌گانهٔ قرآنی علم شناخت مکی و مدنی است. قدما به‌حق معتقد بودندکه این علم همانند علم اسباب (شأن) نزول، به‌کلی نقلی و موقوف به اخبار صحابه و تابعین و محدثان و مورخان است و عقل و اجتهاد را در آن راهی نیست. در عصر جدید بعضی از قرآن‌شناسان، ازجمله نولدکه، و بعضی از قرآن‌پژوهان مسلمان، ذوق‌ورزیهایی در شناخت مکی و مدنی به خرج می‌دهند. شاید زمینه‌ای که به این ذوق‌ورزیها و اجتهادات شخصی میدان داده است این باشدکه اتفاق نظر و اجماعی بین مفسران و قرآن‌پژوهان قدیم و جدید دربارهٔ مکی یا مدنی بودن یکایک صد و چهارده سوره وجود ندارد. لذا اینان می‌کوشند از قراین دیگر، جز شواهد نقلی، سود جویند و فی‌المثل با استمداد از سبک‌شناسی و سایر پژوهشهای زبان‌شناسی و واژه‌شناسی آن خلأها یا تردیدها را برطرف سازند.

قرآن‌پژوهان به‌ویژه مفسران از همان صدر اول تا عصر حاضر به تعیین یا بازشناسی مکی و مدنی اهتمام و علاقه داشته‌اند. در میان مفسران بزرگ، اعم از شیعه یا سنی، فقط طبری است که در تفسیر خود متعرض شناخت مکی و مدنی یا ذکر مکی یا مدنی بودن سوره‌ها و آیات نشده است. ترجمهٔ فارسی *تفسیر طبری* ــ که به‌غلط به ترجمهٔ ملخصی از تفسیر *جامع‌البیان* طبری معروف شده، و درواقع ترجمهٔ آن نیست، و از منابع دیگر فراهم شده است ــ در مقدمه، فهرستی از سوره‌های مکی و مدنی داده است. بقیهٔ مفسران بزرگ از جمله شیخ طوسی، شیخ طبرسی، شیخ ابوالفتوح رازی، میبدی، زمخشری، قرطبی، فخر رازی، ابن‌کثیر، بیضاوی، سیوطی، ابن‌عماد، آلوسی، اسماعیل حقی، شوکانی، فیض کاشانی، تا برسد به قاسمی ــ علامه شام ــ و شادروان علامه طباطبایی همه دربارهٔ مکی یا مدنی بودن سوره‌ها یا آیات بعضی از سوره‌ها، به درجات مختلف، به‌اجمال یا تفصیل بحث کرده‌اند. در اینکه مکی ومدنی ناظر به مکان است یا زمان، یعنی امری تاریخی است یا جغرافیایی، بین قرآن‌پژوهان بحث و اختلاف نظر است. اما بهترین قول ــ که آقای دکتر روحانی هم در کتاب حاضر برگزیده‌اند ــ این است که مکی و مدنی امری سنوی و زمانی است و سوره‌ها یا آیات مکی یعنی آیات و سوره‌های نازله در پیش از هجرت؛ و مدنی یعنی سوره‌ها یا آیات نازله در ایام هجرت یا پس از هجرت.

زرکشی در *برهان* فقط یک فایده برای شناخت مکی و مدنی قائل است و آن، بازشناسی ناسخ و منسوخ است (*البرهان*، ۱۸۷/۱). سیوطی یک قدم فراتر رفته است: «از فواید شناختن مکی و مدنی این است که با این فن تشخیص می‌دهیم کدام‌یک از آیات پیشتر نازل شده و کدام‌یک دیرتر. زیرا ممکن است آیات بعدی ناسخ و یا مخصّص حکم آیات پیشین باشند ــ بنا به گفتهٔ کسانی که آیات بعدی را مخصص می‌دانند» (ترجمهٔ *الاتقان*، ۴۵/۱). زرقانی، یکی از قرآن‌پژوهان و متخصصان علوم قرآنی در عصر جدید، پس از ذکر فوایدی که دو منبع پیشین یاد کرده‌اند، دو فایدهٔ دیگر نیز برای آن قائل شده است: ۱) معرفت تاریخ تشریع و تدرّج قانونگذاری اسلامی، ۲) وثوق پیداکردن به قرآن و به اینکه به دست ما سالم و مصون از تغییر و تحریف رسیده است (*مناهل العرفان*، ۱۸۸/۱). می‌توان فواید دیگری نیز برای شناخت مکی و مدنی پیدا کرد. یکی از اهم آنها، یافتن مبنای قضاوت در مواردی از تاریخ صدر اسلام یا سیرهٔ نبوی است که به نحوی با آیات قرآن ارتباط داشته باشد، و نظایر آن.

مؤلف *فرهنگ آماری* اعتنا و اهتمام شایسته‌ای به شأن بازشناخت مکی و مدنی کرده است، و چنانکه اشاره شده پنجمین مرحله از مراحل یازده‌گانه در سیر تکوین و تدوین این اثر، تعیین مکی و مدنی و آیات مستثنیات بوده است. چنانکه اشاره شد، مؤلّف در سراسر بدنهٔ اصلی فرهنگ، به مکی یا مدنی بودن هر کلمه تصریح دارد. آیات مستثنیات را هم در جدولهای ۱۸ و ۱۹ و هم در بدنهٔ فرهنگ با دو علامت نشان داده است. آمار دقیقی همراه با جدول از سوره‌های مکی و آیه‌ها و کلمات آن، و نظیر آن از مدنیات به دست داده است و «ضابطه‌ای [بلکه ضوابطی] برای تشخیص آیات مکی و مدنی» (مدخل، صص ۶۲۷ تا ۶۴۷) یادکرده که بسیاری از آنها تازگی دارد. از جمله اینکه چند گروه کلمه یا ریشهٔ اسم و فعل یا اعلام خاصی از قرآن ارائه کرده‌اند که اگر در هر آیه‌ای یکی از آنها یافت شود، آن آیه مکی (پیش از هجرت) است. و چند گروه کلمه یا ریشهٔ اسم و فعل یا اعلام خاص دیگری یادکرده‌اند که اگر یکی از آنها در آیه‌ای باشد آن آیه مدنی (پس از هجرت) است. سپس طبق همین شیوهٔ تحقیق که تازگی دارد، و نتیجهٔ کاربرد روش دقیق آماری ایشان است، فهرستی مفصل و مرتب از الفاظی که «آیات مکیه» آنها را دربردارد به دست داده‌اند؛ یا به همین ترتیب فهرستی از الفاظی که «آیات مدنیه» آنها را دربردارد؛ و نیز فهرستی از ریشه‌هایی که مکیات یا مدنیات آنها را در بر دارند.

حق این است که جای یک‌چنین فرهنگ آماری، که با اسلوبی بسیار دقیق و علمی و اعتمادانگیز و احترام‌انگیز تدوین شده است، در عالم مراجع قرآنی و قرآن‌پژوهی خالی بود.

حروفچینی، چاپ و صحافی شکیل کتاب، از کادرهایی که با رنگ آبی فیروزه‌ای برای جدولها و کادربندیهای سراسر کتاب به‌کار رفته، تا اعرابگذاری دقیق، تا انتخاب ترنجهای تزیینی و آستر بدرقه و روکش خوش‌طرح جلد و ظرایف دیگر همه حاکی از چاپ‌شناسی و حسن سلیقهٔ مؤلّف دانشمند و روشمند و ناشرکاردان این اثر است.

مصنفات القرآن الکریم (کتاب‌شناسی قرآن)

کمتر کتابنامه‌ای از فهارس اسلامی، از *الفهرست* ابن‌ندیم تا کتاب‌شناسیهای ملی که امروزه در بعضی کشورهای عربی، یا در ایران انتشار می‌یابد، می‌توان یافت که در آن، نام و نشانهایی از آثار قرآن‌پژوهی نباشد. فی‌المثل در *الذریعه* تألیف آقابزرگ تهرانی، فقط در ذیل کلمهٔ «تفسیر» بیش از ۳۵۰ اثر از تفاسیر قرآن معرفی شده است. یا در *تفسیر و تفاسیر جدید*، تألیف راقم این سطور، نام و نشان ۳۲۸ اثر که «تفسیر» یا «دربارهٔ تفسیر» است و همه در قرن چهاردهم هجری نوشته شده یا به طبع رسیده است، بدست داده شده است. همچنین در فهرست مشترک کتابخانهٔ کنگرهٔ امریکا که جامعترین کتابنامهٔ جهانی عصر جدید است، چه در بخشی که بر حسب نام مؤلفان است و چه در بخشی که موضوعی است، تقریباً هفتاد درصد کل آثار قرآن‌پژوهی منتشره در قرن حاضر، فهرست شده است.

کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید، ویراستهٔ اکمل‌الدین احسان اوغلی که توصیفی و به زبان انگلیسی در سال ۱۴۰۶ق در استانبول منتشر شده است، کوششی ارجمند است.

اما اینها هیچکدام کتاب‌شناسی مستقل یا جامع قرآن مجید نیست. تنها کوششی که در دهه‌های اخیر در این زمینه شده است، تدوین و انتشار کتابنامه‌ای است به زبان اردو، و جدی‌ترین ــ ولو نه جامع‌ترین ــ اثری که تا امروز در زمینهٔ کتاب‌شناسی قرآن مجید و آثار قرآن‌پژوهی انتشار یافته است، معجم *مصنفات القرآن الکریم*، تألیف علی شواخ اسحاق، در ۴ مجلد است.

دربارهٔ حدود و دامنهٔ اشتمال معجم *مصنفات القرآن الکریم* باید گفت که این اثر، فهرست آثاری است که دربارهٔ قرآن‌کریم از قرن اول تا سال ۱۴۰۳ق نوشته شده است و به‌یکسان آثار

چاپی و خطی را دربردارد و به مقاله‌ها نپرداخته است. گذشته از علوم قرآنی مختلف (آیات‌الاحکام، اسباب‌النزول، قصص و غیره) شامل مطالعات و تحقیقات جدید دربارهٔ قرآن از جمله ترجمه‌های مختلف مصحف شریف نیز هست. و مجموعاً ۳,۲۸۱ اثر در آن معرفی شده است.

مؤلف در مقدمهٔ خود می‌نویسد: «این معجم شامل کلیهٔ مصنفاتی است که دربارهٔ قرآن است، چه چاپی، چه خطی، در هر نقطه از عالم، و به هر زبان که ما به آن دست یافته‌ایم. ابتدا اسم کتاب، سپس مؤلف آن و سال وفاتش، سپس چاپی یا خطی بودن کتاب یاد شده، و اگر چاپی باشد و اطلاعی از کتابخانه‌هایی که نسخ خطی آن اثر در آنها محفوظ است، داشته‌ام، آن را نیز یاد کرده‌ام. سپس مراجعی [تواریخ و تذکره‌ها و زندگینامه‌هایی] را که به مؤلف و کتاب اشاره کرده‌اند، در میان آورده‌ام. کتبی که در این معجم آمده بر سه قسم است: ۱) کتبی که به آنها دسترسی نیافته‌ام و ندانسته‌ام که چاپی است یا خطی، و در این صورت کتب و مصادری را که آن را یادکرده‌اند، ذکرکرده‌ام و این قسم اندک است. ۲) بخشی که شامل کتابهای چاپی در زمینهٔ علوم قرآنی و قرآن‌پژوهی است که در این مورد بنا را بر *معجم‌المطبوعات* سرکیس (که از آغاز چاپ تا سال ۱۹۱۹م / ۱۳۳۹ را دربر دارد) نهاده‌ام. سپس از کلیهٔ کتاب‌شناسی‌ها و فهارس و مجلات برای تکمیل آن استفاده‌کرده‌ام. در مورد مطبوعات و آثار خارجی (غیرعربی) از طریق مکاتبه و مراجعهٔ شخصی درصدد استقصای آنها برآمده‌ام. در ترکیه با کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه و کتابخانهٔ عمومی استانبول و غیره و در ایران با مرکز فرهنگی اصفهان، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران تماس داشته‌ام. و در اروپا از اغلب کتابخانه‌های دانشگاهی و ملی، مخصوصاً دانشگاه بیرمنگام، و از فهارس همهٔ کتابخانه‌ها سود برده‌ام. علی‌الخصوص از فهرست کتابخانهٔ کنگرهٔ امریکا که در دانشگاه ملک سعود محفوظ بود، بهره‌مند شده‌ام. ۳) بخشی که شامل مخطوطات علوم قرآنی و قرآن‌پژوهی است، و این دشوارترین و دیریاب‌ترین بخش در کار تدوین این کتاب‌شناسی بوده است و برای ملاحظهٔ نسخ خطی یا فهارس آنها چه بسیار سفر کرده‌ام... بخشهای مختلف این معجم را به حسب موضوعات زیر و به ترتیب الفبایی مرتب کرده‌ام:

۱) آی القرآن و سُوَره، ۲) احرف القرآن، ۳) احکام‌القرآن، ۴) اسباب‌النزول، ۵) اعجازالقرآن و بلاغته، ۶) اعراب‌القرآن، ۷) تجویدالقرآن، ۸) ترجمةالقرآن، ۹) تفسیرالقرآن، ۱۰) دراسات قرآنیة، ۱۱) رسم‌القرآن، ۱۲) غریب‌القرآن، ۱۳) فضائل‌القرآن، ۱۴) القراءات القرآنیة،

۱۵) المحکم و المتشابه، ۱۶) معانی‌القرآن، ۱۷) الناسخ و المنسوخ، ۱۸) لغات‌القرآن، ۱۹) الوجوه و النظایر...» (مقدمه، صص ۱۶ـ۲۰).

به نظر می‌رسد این فهرست موضوعات، کمبودها یا تکرار مکرراتی دارد. فی‌المثل بحث قصص قرآن، یا شناخت مکی و مدنی، یا جمع و تدوین قرآن یا به طور کلی تاریخ قرآن در آن نیامده است. از سوی دیگر، غریب‌القرآن، معانی القرآن، لغات‌القرآن، و الوجوه و النظایر که ذیل چهار عنوان مستقل آمده‌اند، در واقع همه مربوط به یک موضوع‌اند، و می‌توانست ذیل لغت قرآن، یا معاجم قرآن، فقط یک مدخل داشته باشد.

مؤلف در خاتمة‌الطبع (ج ۴، صص ۲۶۵ـ۲۶۶)، به جامع نبودن اثر خود اذعان کرده است. و می‌گوید لازم بود فصلی جامع در باب مبهمات‌القرآن می‌آوردم. و می‌گوید تمام کتب قرآن‌پژوهی منعکس در فهرست کتابخانهٔ کنگرهٔ امریکا را در این معجم نیاورده است و اظهار امیدواری کرده است که در طبع دیگری استدراک کند.

در پایان کتاب، فهارس فنی درج شده است، شامل ۹ قسم فهرست: ۱) کشّاف‌العناوین، ۲)کشّاف‌المؤلفین، ۳) کشّاف‌المطبوع، ۴) کشّاف‌المخطوط، ۵) کشّاف‌النساخ، ۶) قوائم المکتبات الواردة فی المعجم، ۷)فهرس المصادر و المراجع، ۸)فهرس الموضوعات، ۹)فهرس الفهارس. طنزآمیز این است که «فهرس الفهارس» همین فهرست ۹گانه است در یک صفحه. وقتی که عین آن در اول فهارس آمده است، یادکردن مکرر آن با نام پرطمطراق «فهرس‌الفهارس» وجهی ندارد. دیگر اینکه فهرست شمارهٔ دوم از این سلسله، فهرست «عناوین» است، به‌طور کلی اعم از چاپی و خطی، و فهرست سوم فهرست کتب چاپی، و فهرست چهارم فهرست کتب خطی است. حال آنکه کافی بود که در همان فهرست دوم که فهرست عناوین است به مطبوع یا مخطوط بودن هر اثر اشاره شود. فهرست هفتم یعنی مصادر و مراجع ناقص است. یعنی کلیهٔ کتابهایی را که مؤلف از آنها استفاده کرده است، حتی کتابهای کثیرالمراجعه‌ای چون *الذریعه* و *تاریخ‌الادب العربی* بروکلمان را که به شهادت بسیاری صفحات، جزو منابع عمده مؤلف بوده است، در این فهرست یاد نکرده است.

مهمترین ایراد *معجم‌المصنفات* این است که استقصای آن تام نیست و شاید در حد یک‌سوم بیشتر نباشد. قطع نظر از مقالات، به هر زبانی، که شاید خود به‌تنهایی ۴ـ۵هزار قلم باشد، به برآورد نگارندهٔ این سطور کتاب‌شناسی کامل قرآن، به هر زبانی، اعم از خطی و چاپی، حداقل بیست‌هزار عنوان است. فقط به عنوان نمونه و مبنای مقایسه این نکته را یاد می‌کنیم که

فهرس المخطوطات المکتبة الظاهریة، بخشی دربارهٔ علوم قرآنی دارد که خود آنها سه مجلد است. یعنی فقط فهرست نسخه‌های خطی کتب علوم قرآنی و قرآن‌پژوهی یک کتابخانه، کمابیش برابر است با کلّ این فهرست.

دیگر از مشکلات یا اشکالات این کتاب، همان است که خود مؤلف در ص ۲۱ مقدمه به آن اشاره و اذعان کرده است. یعنی درج نام بعضی کتابها در محل نادرست. زیرا چون کتابها تماماً دیده نشده است، طبعاً چاره‌ای جز اتکا به عنوان که در بعضی موارد گمراه کننده است، نبوده است. چنانکه اولین کتاب مندرج در این کتاب‌شناسی یعنی کتاب نمرهٔ ۱ نابجا در بخش اول [=آی‌القرآن و سوره] وارد شده است. یعنی کتاب آیات‌الاحکام: *قلائد الدرر فی بیان آیات‌الاحکام بالاثر* که باید در قسمت آیات‌الاحکام [= فقه‌القرآن] می‌آمد، در بخش آیات و سور آمده است. یا شمارهٔ دهم در همین بخش، *الآیات المحکمات و المتشابهات*، پیداست که باید در قسم پانزدهم که مختصّ محکمات و متشابهات است می‌آمد. یا شمارهٔ ۱۳: *الا بریزالخاص فی فضائل البسمله و سورة الاخلاص*، باید در قسم سیزدهم یعنی فضائل القرآن قرار می‌گرفت. همین‌طور شمارهٔ ۲۶، *البیان فی شرح آیات‌الاحکام*، تألیف احمدبن محمد اردبیلی (مقدس اردبیلی) که در بخش آیات و سور آمده، باید در بخش آیات‌الاحکام می‌آمد.

یا بسیاری کتابها هست که چون کلمهٔ «حروف» در عنوان آنها هست، مؤلف آنها را در همین بخش آیات و سور قرار داده، حال آنکه یک معنای مهم «حرف» در علوم قرآن، یعنی «قرائت» و این کتابها از جمله کتابهای شمارهٔ ۱۲۸ تا ۱۳۱ باید در بخش قراآت قرار می‌گرفت.

یا شمارهٔ ۳۰ همین بخش: *تجریدالتفسیر من صحیح‌البخاری علی ترتیب السور*، پیداست که باید در بخش تفسیر قرار می‌گرفت. حاصل آنکه در حدود ۲۰ درصد از عناوین ــ که غالباً دقت در عبارات آنها می‌تواند به محل صحیح‌شان راهبر باشد ــ در این معجم در جای نادرست وارد شده است. یا فی‌المثل کتاب شمارهٔ ۱۹۸۵ که *التفسیر الاسلامی للتاریخ*، تألیف عمادالدین الخلیل، نام دارد، اصولاً کتابی در تفسیر قرآن، یا دربارهٔ تفسیر نیست بلکه کتابی است در زمینهٔ تاریخ و فلسفهٔ تاریخ و ربطی به علوم قرآنی ندارد.

اما در مجموع منکر ارزش این اثر که نخستین گام در تدوین کتاب‌شناسی جامع قرآن کریم است، نمی‌توان شد. از جمله اینکه بیش از هزار تفسیر ــ یا آثاری که دربارهٔ تفسیر است ــ معرفی کرده است.

واژه‌های دخیل در قرآن مجید

قرآن که در فرهنگ تشیع با صفت «مجید» و در فرهنگ تسنن با صفت «کریم» معروف است، کتاب مقدس و آسمانی اسلام است و تعریف تفصیلی و علمی آن از این قرار است: وحیْ نامهٔ اعجازآمیز الهی که به زبان عربی، و عین‌الفاظ، توسط فرشتهٔ امین وحی ــ جبرئیل ــ از جانب خداوند و از لوح محفوظ، بر قلب و زبان پیامبر اسلام(ص)، هم اجمالاً یکباره و هم تفصیلاً در مدت بیست و سه سال، نازل شده، و حضرت محمد(ص) آن را جزء به جزء بر گروهی از اصحاب خود خوانده و کاتبان وحی (از میان اصحاب) آن را با نظارت مستقیم و مستمر حضرت(ص) نوشته‌اند، و حافظان بسیار، هم از میان اصحاب، آن را حفظ و به‌تواتر نقل کرده‌اند و در عصر خود پیامبر(ص) هم مکتوب بوده ولی مدوّن نبوده است، و در عصر عثمان با نظارت او، طیِّ چند سال، منتهی به حدود سال ۲۸ هجری، مدوّن بین‌الدفتین، از سورهٔ فاتحه تا ناس، در ۱۱۴ سوره، می‌گردد، و متن آن مقدس و متواتر و قطعی‌الصدور است و تلاوت آن مستحب مؤکد است. ایمان به قرآن مجید و توصیفی که گفته شد و نیز معجزهٔ الهی و سند نبوت دانستن آن و محفوظ بودنش از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)، از ضروریات اسلام و مذهب تشیع است. قرآن مجید کتابی است که در مقایسه با سایر کتابها، متوسط‌الحجم است و می‌توان گفت حجم آن برابر است با عهد جدید (اناجیل اربعه و رسالات وابسته به آن) یا *دیوان حافظ*. طبق دقیق‌ترین آمار، تعداد کلِّ کلمات قرآن، ۷۷,۸۰۷ کلمه است (← *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*، اثر دکتر محمود روحانی، ۲۳/۱). قرآن دارای ۱۱۴ سوره وکلاً ۳۰ جزء است. هر جزء قرآن در شکیل‌ترین و رسمی‌ترین شکل آن که به کتابت خطاط هنرمند سوری، عثمان طه و نظارت عده‌ای از صاحب‌نظران قرآن‌پژوه، به نام مصحف‌المدینة در مکه و مدینه منتشر شده است،

درست ۲۰ صفحه و کلّ قرآن، با احتساب صفحات آغازین و پایانی که با صفحات دیگر فرق دارد، در ۶۰۴ صفحه (هر صفحه، ۱۵ سطر) است. گفتنی است که واحد زبانی قرآن، آیه نام دارد و مجموعهٔ آیات قرآنی که گاه فقط یک دو کلمه و گاه مرکب از چندین جمله است ۶,۲۳۶ آیه است. مجموعهٔ علومی که به شئون مختلف قرآن از تاریخ جمع و تدوین آن تا شرح و تفسیر آن، تا قرائت و ترتیل و تجوید آن می‌پردازد، علوم قرآنی نام دارد. عمده‌ترین علوم قرآنی عبارتند از: ۱) تاریخ قرآن، ۲) علم تفسیر، ۳) علم قرائت و تجوید و ترتیل، ۴) علم رسم عثمانی یعنی شناخت چگونگی رسم‌الخط و املای قدیمی و ثابت قرآن مجید، ۵) علم اعجاز قرآن و تقلیدناپذیری آن به طوری که تحدّی (دعوت به نظیره‌آوری پیغمبر اسلام به دستور وحی) حضرت رسول (ص) نهایتاً بی‌پاسخ مانده است و هر پاسخی یعنی نظیره‌سازی‌ای که در صدر اول و قرنهای پیش تا قرون جدید از قرآن و برای مقابله با قرآن به عمل آمده، از نظر زبانی و ادبی، ضعیف و مردود و نابسامان است. ۶) علم اسباب یا شأن نزول، یعنی شناخت زمینهٔ تاریخی و اجتماعی که فی‌المثل سؤالی یا استفتایی از رسول اللّٰه (ص) به عمل آمده، و به دنبال آن، وحی نازل شده است. ۷) علم ناسخ و منسوخ، ۸) علم محکم و متشابه، ۹) شناخت مکی و مدنی، ۱۰) علم اعراب، ۱۱) علم غریب‌القرآن و مفردات قرآن و وجوه و نظایر و واژگان‌شناسی قرآن، ۱۲) علم قصص، ۱۳) فقه قرآن یا احکام قرآن، ۱۴) شاید فنّ ترجمهٔ قرآن را بتوان ملحق به علم تفسیر کرد.

واژه‌شناسی قرآن: چون قصد از نگارش این مقاله، معرفی یکی از واژه‌نامه‌های خاصّ قرآن مجید به نام *واژه‌های دخیل در قرآن مجید* است، لذا مناسب است که به فرهنگهای قرآنی اشاره‌ای کوتاه داشته باشیم. اغلب لغت‌نامهٔ عربی (یعنی عربی به عربی) از *لسان‌العرب* اثر ابن‌منظور، و پیش از آن گرفته، تا امثال *اقرب‌الموارد*، *لاروس عربی*، و *المعجم الوسیط* یا *معجم متن اللغة* که در عصر حاضر تدوین شده‌اند، همه دارای شواهد و مفردات و ترکیبات کلمات و عبارات قرآنی هستند. بی‌جهت و مبالغه نیست که زبان‌شناسان و صاحب‌نظران گفته‌اند که زبان عربی، زبان یک قوم نیست، بلکه زبان یک کتاب یعنی قرآن است، و زنده‌داشتهٔ همان کتاب است، کتابی عظیم‌الشأن که در کلّ فرهنگ بشری از نظر تمدن‌سازی و فرهنگ‌آفرینی بی‌همتاست. کتاب‌شناسی قرآن، یعنی آثاری که پیرامون قرآن مجید پدید آمده اعم از مقاله و رساله و کتاب، بالغ بر بیست‌هزار مدخل است. و پس از انتشار چند کتاب‌شناسی، از جمله *مصنفات القرآن الکریم* اثر علی شواخ اسحاق (ریاض، ۱۴۰۳ق، ۴ جلد)، اخیراً یکی از

قرآن‌پژوهان بزرگ معاصر، استاد عبدالجبار الرفاعی، کمر همت به تدوین *معجم‌الدراسات القرآنیة* بسته است که حدوداً بالغ بر ۱۰ مجلد خواهد شد، و نخستین مجلد آن در قم انتشار یافته است.

باری به مسأله فرهنگها و واژه‌نامه‌های قرآنی بازگردیم. قدیمی‌ترین واژه‌نامهٔ قرآن، *مسائل* نافع‌بن ازرق یعنی سؤالات لغوی نافع از عبدالله‌بن عباس است. ابن‌عباس یکی از بزرگترین و بافرهنگ‌ترین و قرآن‌شناس‌ترین صحابهٔ رسول الله(ص) بود و به حبرالامة، و ترجمان‌القرآن شهرت داشت و پس از خود پیامبر(ص) و علی‌بن ابی‌طالب(ع) در میان صحابه، قرآن‌شناس‌تر از او کسی نبود. روش ابتکاری و علمی او در شرح مفردات قرآن، استناد و استشهاد به شعر عربی جاهلی پیش از نزول قرآن بود. زیرا شعر مهمترین میراث فرهنگی عرب عصر نزول قرآن بود؛ و این حکم معروف بود که می‌گفتند: الشعر دیوان‌العرب. این واژه‌نامه که صحّت انتسابش به ابن‌عباس (متوفی ۶۸) مسلم است، تماماً در کتاب *اتقان* سیوطی ــ که به فارسی هم ترجمه شده است ــ محفوظ است.

پس از آن یکی از قدیمترین واژه‌نامه‌ها، معجم *غریب‌القرآن*، مستخرج از *صحیح بخاری* (قرن سوم هجری) است و کمابیش همان واژگان و مسائل نافع است که این بار از طریق ابن‌ابی‌طلحة از ابن‌عباس نقل و روایت شده است. واژه‌نامه‌های قدیمی دیگر عبارتند از: *مجازالقرآن*، اثر ابوعبید معمربن مثنّی (متوفی ۲۱۰ ق) که در واقع فراتر از واژه‌نامهٔ عادی است و ترکیبات و عبارات دشوار و مجازی قرآن را هم شرح می‌دهد. همچنین *تأویل مشکل القرآن*، و *تفسیر غریب‌القرآن*، هر دو اثر ابن‌قتیبه (متوفی ۲۷۶ ق). سپس به *مفردات* راغب اصفهانی می‌رسیم که نام کامل یا امروزین آن، معجم *مفردات الفاظ القرآن* است و بارها به طبع رسیده است و اخیراً به فارسی هم ترجمه شده است. همچنین *قاموس‌القرآن* دامغانی (دارای ترجمهٔ فارسی)، *وجوه قرآن* اثر تفلیسی، و *لسان‌التنزیل* (مجهول‌المؤلف) ــ که هر دو به تصحیح استاد دکتر مهدی محقق منتشر شده و بارها تجدید طبع یافته است. دیگر *ترجمان‌القرآن* [= *جواهرالقرآن*] اثر محمدبن محمدبن نصر بخاری (تصحیح دکتر سیدمحمد علوی مقدم و دکتر رضا اشرف‌زاده)؛ دیگر *تراجم‌الاعاجم* (فرهنگ فارسی از واژه‌های قرآنی) به کوشش مسعود قاسمی و محمد مدبّری؛ دیگر: *تفسیر غریب‌القرآن* اثر ابن‌ملقّن؛ دیگر، *معترک‌الاقران* اثر سیوطی، قرآن‌پژوه نامدار و صاحب *اتقان*؛ دیگر *مجمع‌البحرین*، اثر طریحی که فرهنگ لغات قرآن و حدیث است، نیز *تفسیر غریب‌القرآن*، از همو. دیگر، *تفسیر مفردات قرآن*، مجهول‌المؤلف، تصحیح دکتر

عزیزالله جوینی. دیگر *الدرر فی الترجمان* اثر شیخ‌الاسلام محمدبن منصور مروزی. تصحیح دکتر محمد سرور مولایی. دیگر، فرهنگ *لغات قرآن* بر مبنای ترجمهٔ قرآن مورخ ۵۵۶ق، محفوظ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی. دیگر معجم *الفاظ القرآن الکریم*، تدوین مجمع‌اللغة العربیة در دو مجلد که مانند *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم* اثر جاودانه و مشهور محمدفؤاد عبدالباقی بیشتر واژه‌یاب و آیه‌یاب است، و برای تمامی لغات، شرح و معنی ندارد. اما در مواردی که متعرض شرح و بیان معانی لغات قرآنی شده است، بسیار دقیق و متین و مستند است. همین واژه‌نامهٔ معتبر است که تحت عنوان *لغتنامهٔ قرآن کریم* (با استفادهٔ کلی از معجم *الفاظ القرآن الکریم*) به فارسی درآمده است (به کوشش محمود عادل). دیگر *قاموس قرآن* (۷ جزء در ۳ مجلد) اثر سیدعلی‌اکبر قرشی که بارها تجدید طبع یافته است، و عربی ـ فارسی است. یکی از جدیدترین و مهمترین کوششهای مربوط به واژه‌نگاری قرآن *التحقیق فی کلمات‌القرآن الکریم* اثر حسن مصطفوی است که تاکنون (۱۳۷۲ش) ۱۱ جلد از آن انتشار یافته است. این واژه‌نامه به عربی است (یعنی هم مدخلها و هم شرح و بیان آنها به عربی است) و احتمالاً در ۱۴ یا ۱۵ مجلد کامل خواهد شد. و جدیدتر از آن، کتاب کم‌حجمی است در یک مجلد به نام *تفسیر کلمات قرآن*، اثر حسنین محمد مخلوف، ترجمه و توضیح حسینعلی انصاری راد.

جدیدتر از همه که واژه‌نامه‌ای متفاوت با سایر واژه‌نامه‌هاست، کتاب *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، اثر ماندگار و ارزشمند اسلامشناس و قرآن‌پژوه عالی‌مقام استرالیایی آرتور جفری است؛ با ترجمه و توضیحات و تعلیقات به قلم آقای دکتر فریدون بدره‌ای، که موضوع بحث ماست.

دربارهٔ مؤلف

آرتور جفری[1] «از عربی‌دانان و سامی‌شناسان غربی است که سالها در مدرسهٔ مطالعات شرقی به عنوان استاد زبانهای سامی به تدریس و تحقیق اشتغال داشته است. وی گذشته از این کتاب، آثار متعدد دیگر دربارهٔ قرآن و دین اسلام دارد، و هموست که متن عربی کتاب *المصاحف* ابن ابی‌داود (متوفی ۳۱۶ق) را یافت و تصحیح نمود و برای اولین بار به چاپ رسانید» (مقدمهٔ مترجم، ص ۵). متأسفانه اطلاعاتی از زندگی، حتی فقط از زندگی علمی آرتور جفری، در منابع و

1. Arthur Jeffery

مراجعی که مظان یافتن آن است، از جمله *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی، طبع اول و دوم)، *دایرةالمعارف بریتانیکا* (آخرین طبع)، *دایرةالمعارف* دین، *دایرةالمعارف فارسی*، و *فرهنگ زندگینامه‌ای* وبستر یافت نمی‌شود. در کتاب ارزشمند *المستشرقون*، تألیف نجیب‌العقیقی که فرهنگی است در معرفی زندگی و آثار مستشرقان (مخصوصاً اسلام‌شناسان)، مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ او هست، شامل یک سطر زندگینامه، و نزدیک به یک صفحه معرفی آثار. اطلاع زندگینامه‌ای این مقاله، منحصر به این سه نکته است که او اهل استرالیاست و در دانشگاه امریکایی قاهره، و نیز در دانشگاه کلمبیا استاد بوده است.

بعضی از آثار قرآن‌پژوهی آرتور جفری عبارت است از: ۱) تصحیح و تقریباً ترجمهٔ یکی از کهنترین منابع قرآن‌شناسی به نام کتاب *المصاحف*، اثر حافظ ابوبکر عبدالله‌بن ابی‌داود سلیمان‌بن اشعث سجستانی (۲۳۰ـ۳۱۶ق) که دو متنی است یعنی اصل کتاب و مقدمهٔ عربی از دست راست، و ترجمهٔ انگلیسی و مقدمه‌های مربوط به آن و یادداشتهای آن از دست چپ چاپ شده است. این کتاب از نظر احتوا بر قرآات و اختلاف قرآات مصاحف غیرعثمانی (یعنی ازجمله مصاحف ابن‌مسعود، اُبَیّ، حضرت علی (ع)، ابن‌عباس، اَنَس، ابوموسی و دیگران) گنجی است بیش‌بها و بی‌نظیر (طبع لیدن، ۱۹۳۷). ۲) همکاری در طبع و نشر و مقدمه‌نویسی بر کتاب *مختصر من شواذ القرآن* اثر ابن‌خالویه (متوفی ۳۷۰ق) که شبیه به موضوع کتاب *المصاحف* پیشگفته، و در زمینهٔ اختلاف قرآات است. ۳) مقالهٔ «قرآن» در نشریهٔ *عالم اسلام*[1] (۱۹۲۴). ۴) «نصوص من القرآن» در همان نشریه (۱۹۳۵). ۵) بحث و نقد دربارهٔ کتاب *مختصر من شواذ القرآن*، اثر پیشگفته. ۶) «ابوعبید و قرآن»، نشریهٔ *عالم اسلام* (۱۹۳۸)، «دربارهٔ فاتحه» (همان نشریه، سال ۱۹۳۹). ۷) «قرائت زیدبن علی»، مجلهٔ *الدراسات الشرقیة* (۱۹۳۷ و ۱۹۴۰). ۸) «کتابت قرآن» در *عالم‌الاسلام* (۱۹۵۰). ۹) «پیشرفت در پژوهش متن قرآن» در نشریهٔ *عالم اسلام* (به انگلیسی). ۱۰) «موقعیت کنونی تحقیقات قرآنی» (۱۹۵۷).

دربارهٔ مترجم

مترجم فاضل و فرزانهٔ این اثر زبان‌شناس، ادب‌شناس، مترجم و محقق و قرآن‌پژوه نامدار معاصر آقای دکتر فریدون بدره‌ای است، که از حسن اتفاق، اولین و نیز جدیدترین اثرش در زمینهٔ قرآن‌پژوهی است. نخستین یا یکی از نخستین آثار تحقیقی ایشان، کوروش کبیر در قرآن مجید و

---

1. *Muslim World*

عهد عتیق نام دارد (طبع همدان، ۱۳۳۸ش) و در مقام تطبیق دادن ذوالقرنین (مورد اشاره در قرآن، سورهٔ کهف) با کوروش هخامنشی برآمده است. دکتر بدره‌ای از فرهیخته‌ترین زبان‌شناسان امروز ایران است که سالها به عضویت در فرهنگستان زبان و ادب و مدیریت کتابخانهٔ ملی ایران و مسئولیت‌های علمی دیگر اشتغال داشته است.

دکتر بدره‌ای یکی از برجسته‌ترین مترجمان طراز اول امروز ایران است که بیش از ۱۵ اثر ارزنده را از انگلیسی به فارسی شیوایی ترجمه‌کرده است که عبارتند از: ۱) *فرقهٔ اسماعیلیه*، اثر هاجسن ۲) *سفرنامهٔ* جکسن ۳) *فدائیان اسماعیلی*، اثر برنارد لوئیس ۴) *سلسله‌های اسلامی*، اثر بوسورث ۵) *آیین شهریاری در شرق*، اثر سیموئل کندی ۶) *تاریخ اسماعیلیان*، اثر برنارد لوئیس ۷) *ساخت معنایی اصطلاحات اخلاقی ـ دینی در قرآن* ۸) *سیری در زبان‌شناسی*، اثر واتر من جاناتی ۹) *ریخت‌شناسی قصه‌های پریان*، اثر ولادیمیر پراپ ۱۰) *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*، اثر ولادیمیر پراپ ۱۱) [از اینجا به بعد آثاری که نام می‌بریم، در دست طبع، یا نزدیک به انتشار است] *ساخت رمان*، اثر ادوین میور ۱۲) *اسماعیلیان: تاریخ و عقاید آنها*، اثر اسماعیلیه‌پژوه نامدار ایرانی معاصر دکتر فرهاد دفتری ۱۳) *رشد ادبیات*، اثر نورما چادویک و هنری چادویک در ۴ مجلد ۱۴) *بررسی انتقادی رباعیات خیام*، اثر آرتور کریستنسن ۱۵) *جامعه‌شناسی ذوق ادبی*، اثر لوین شوکینگ. چنانکه ملاحظه می‌شود دکتر بدره‌ای در کارنامهٔ علمی پربار خویش بیشتر ترجمه دارد تا تألیف. تألیفهای او دو کتاب است، یکی همان *کوروش کبیر در قرآن مجید* که اشاره کردیم، دوم *واژگان نوشتاری کودکان دبستانی ایرانی*. و جدیدترین اثر ترجمه‌ای و تحقیقی دکتر بدره‌ای، چنانکه اشاره شد، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، اثر آرتور جفری.

دربارهٔ اثر

تا اینجا شمه‌ای در معرفی مؤلف، و سپس مترجم عالی‌قدر این اثر گرانسنگ نوشتیم، حال به معرفی اجمالی اثر می‌پردازیم. خود عنوان این اثر یعنی *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، چه‌بسا برای بسیاری کسان تأمل‌انگیز و شبهه‌ناک به نظر برسد، زیرا علی‌المشهور، به تصریح خود قرآن، قرآن به زبان عربی مبین است. اگر قرآن مجموعه‌ای وحیانی باشد ـ که هست ـ و به عین الفاظ وعبارات، چنانکه در آغاز مقال گفتیم بر قلب [قوای دراکه] و زبان حضرت رسول(ص) نازل شده باشد، یعنی اگر قائل آن و صاحب این کلام خداوند باشد ـ که هست و این عقیده از

ضروریات اعتقادی اسلامی است ــ در این صورت کلام قدیم و ازلی الهی که نباید متأثر از مسائل مستحدث از جمله وامگیری لغات و تغییر و تحولات زبانی و زبان‌شناختی باشد. پاسخ این شبهه این است که یکی از بحثهای درازآهنگ کلامی و شاید نخستین بحث و مبحث مهم عقیدتی که در جهان اسلام و در قرن دوم و اوایل قرن سوم درگرفت مسأله مخلوقیت یا نامخلوقیت یا به تعبیر دیگر، مسأله قدم [= قدیم بودن] و حدوث کلام‌الله بود. در اینجا ضرورتی ندارد که به‌تفصیل وارد این بحث و داستان تاریخی و واقعی محنه [تفتیش عقاید همراه با سخت‌گیری و آزار روحی و جسمی] شویم که از سوی خلفای اعتزال‌گرا [مایل به مشرب کلامی معتزله]، بر علماء و قضات و شخصیتهای مهم علمی و اجتماعی تحمیل می‌شد و آغازش در عصر هارون‌الرشید و اوجش در عهد مأمون و معتصم و واثق و پایانش در عصر متوکل بود. چنانکه احمدبن حنبل، فقیه و محدث بزرگ و مؤسس یکی از چهار مذهب فقهی رسمی اسلامی (مکتب حنبلی، حنابله) راکه قائل به قدم (ازلیت، و مخلوق نبودن) قرآن بود، در عصر مأمون آزارها دادند، و در عصر معتصم تازیانه زدند [شرح محنه در *تاریخ طبری* در ذیل حوادث سال ۲۱۸ق مشروحاً آمده است، از منابع جدید، دو منبع دستیاب را یاد می‌کنیم. ← فصلی از کتاب *تاریخ جمع قرآن کریم*، نوشتهٔ سیدمحمدرضا جلالی نایینی؛ دیگر مقالهٔ «محنه» در *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی، ج ۷، صص ۲ تا ۶)].

گفتنی است که اشاعره (یا اشعریان) که تا عصر حاضر پرچمدار عقاید و اصول کلامی اهل سنت در جهان اسلام هستند، قائل به این‌اند که قرآن کلام نفسی است و قائم به ذات الهی و قدیم به قدم او و از او جدایی‌ناپذیر و جزو صفات ذاتی اوست. ولی معتزله و شیعه برخلاف آنان، بر این هستند که تکلم و کلام الهی [از جمله قرآن که کلام‌الله است] از صفات فعلیهٔ اوست و قرآن کلام لفظی و حادث است (برای دنبالهٔ بحث و تفصیل ← *البیان* نوشتهٔ مرحوم آیت‌الله خویی، که به فارسی هم ترجمه شده است).

پس با این مقدمه درمی‌یابیم که قول به وجود کلمات دخیل یعنی فارسی و عبری و سریانی و حبشی و غیره در قرآن مجید، معنا و تبعات کلامی دارد. شاید از همین جهت بوده است که از همان آغازی که بحث وجود لغات معرّب در قرآن کریم درگرفت، بزرگانی چون شافعی زیر بار نمی‌رفتند و می‌گفتند قرآن عربی پاک و خالص است و در آن معرّب و دخیل راه ندارد. حال‌که در پرتو تحقیقات علمی زبان‌شناسی این حقیقت مسلّم شده است که در قرآن، دهها لغت معرب و *دخیل وجود دارد، اعتقاد معتزله و شیعه، خدشه‌ای برنمی‌دارد، بلکه به استقبال این نظر و نظریهٔ*

زبان‌شناسی می‌روند، و وجود لغات معرب و دخیل را جزو ادله در جهت اثبات حدوث قرآن می‌شمارند. آری خداوند زبان زندهٔ عربی قرن هفتم میلادی را با همهٔ لوازم دستور زبانی، یعنی صرفی و نحوی و واژگانی (از جمله حضور لغات دخیل در واژگان آن) عیناً برگرفته و با آن زبان و به لسان قوم، با آنان سخن گفته است.

جفری در این تحقیق صرفاً زبان‌شناسانه عمل نمی‌کند، بلکه پیش‌فرض کلامی و عقیدتی و دین‌شناختی هم دارد و کوشیده است با بحث و فحص در ریشه و سیر واژگان دخیل قرآن «تأثیر ادیانی چون مسیحیت و یهودیت را بر دین اسلام اثبات نماید» (مقدمهٔ مترجم، ص ۲۶). مترجم دانشور این اثر، به این پیش‌فرض یا رهبرد کلامی، پاسخ کلامی می‌دهند: «اما ما مسلمانان همانندی میان عقاید، و آداب و شعائر دینی، و داستانهای انبیای خدا را در کتب آسمانی و ادیان «وحیانی» ناشی از وحدت منبع و سرچشمهٔ وحی می‌دانیم، نه اخذ و اقتباس، و تأثیر و تأثر تاریخی، بدان‌گونه که مورد نظر این دانشمند است» (مقدمهٔ مترجم، ص ۲۶).

مؤلف در این کتاب، غیر از نامهای خاص، ۲۷۵ واژه را که دخیل تشخیص داده است با اتکاء و استناد به شواهد مقبول زبانی و زبان‌شناختی به ترتیب الفبایی ذکرکرده و نظریهٔ دانشمندان قدیم و جدید و حاصل تحقیقات اخیر را دربارهٔ اصل و منشأ آنها بیان نموده و گهگاه نیز خود آراء جدیدی ابراز نموده است (ص ۲۰). واژه‌های دخیل حرف الف یا همزه عبارتند از: ابّ، ابابیل، ابراهیم، ابریق (معرّب آبریز یا درست بگویم آبریغ فارسی)، ابلیس، اجر، احبار، آدم، ادریس، ارائک (احتمالاً معرب اورنگ فارسی)، ارم، آزر، اساطیر، اسباط، استبرق (معرب ستبر فارسی)، اسحق، اسرائیل، أیس، اسلم، اسمعیل، الاعراف، اللّٰه، اللهم، الیاس، الیسع، امة، امر، امشاج، آمَنَ، انجیل، آیه و ایوب. در اصل این کتاب، و نیز به همت والای مترجم و سخت‌کوشی ناشر محترم (انتشارات توس)، همهٔ کلمات فراوان غیرعربی، به هر زبانی اعم از یونانی، و عبری و ارمنی و فارسی که هست، به خطِّ خود آن زبان آمده است. تنوع حروف و اصولاً حروفچینی این اثر در مطبوعات فارسی، کم‌نظیر یا بی‌نظیر است. همین است که طبع این ترجمه، سالها به طول انجامیده است. مترجم دانشور این اثر، این کتاب سخت و سنگین را با مهارت و استادی بی‌بدیلی ترجمه‌کرده‌اند و مقدمه و تعلیقات ارزنده‌ای بر آن نوشته‌اند. سعی و صبوری مترجم و ناشر، در عرضهٔ یکی از مهمترین آثار نوکلاسیک قرآن‌پژوهی و زبان‌شناسی مشکور باد.

گفت‌وگو دربارهٔ ترجمه‌های قرآن مجید

ــ آقای خُرّمشاهی! شما از قرآن‌پژوهان کوشای معاصر هستید، که هم خودتان به ترجمهٔ قرآن مجید، همراه با توضیحات، مشغولید، و هم نقّاد ترجمه‌های دیگران هستید. با تشکر از اینکه دعوت ما را برای گفت‌وگو پذیرفتید، لطفاً بفرمایید مراد شما از ترجمه‌های جدید قرآن مجید چیست و ویژگیهای این ترجمه‌ها کدام است؟

از حسن ظن شما سپاسگزارم. طبعاً دربارهٔ تاریخ هزار و صد یا دویست‌سالهٔ ترجمهٔ قرآن به فارسی، در یک نشست نمی‌توان گفت‌وگو کرد، و چاره در محدود ساختن این بحث به دوره‌های معین است. یک تقسیم‌بندی ساده این است که ترجمه‌ها را به قدیم (مانند ترجمهٔ *قرآن قدس*، ترجمهٔ *تفسیر طبری*، تفسیرهای مهمی چون *تاج‌التراجم* و سورآبادی و میبدی و ابوالفتوح رازی که در دل خود ترجمهٔ آیات را هم دارند) و مشخصهٔ اصلی آن تحت‌اللفظی بودن ترجمه‌هاست، و جدید ــ که ترجمه‌ها آزادتر است ــ تقسیم کنیم. تقسیم‌بندی ما مبنای دقیق تاریخی، یا محتوایی ندارد و صرفاً برای سهولت بحث و بررسی است. پس عصر جدید را از عصر مشروطیت به این‌سو در نظر می‌گیریم.

از عصر قاجار و مقارن درگرفتن مشروطیت، یک ترجمهٔ قابل توجه و ارزشمند باقی مانده است که به قلم محمدطاهر مستوفی شیبانی، معروف به بصیرالملک است، از رجال فرهنگی عصر ناصری. این ترجمه بارها به صورت چاپ سنگی و چاپ حروفی منتشر شده است، از جمله در سال ۱۳۴۴ شمسی همراه قرآن مجید از سوی انتشارات مرحوم محمدحسن علمی به طبع رسیده است. معروف است که مرحوم سیدمحمدکاظم معزّی که شرح بر *مرزبان‌نامه* و *گلستان* سعدی دارد و یکی از بهترین و شاید هم آخرین ترجمهٔ تحت‌اللفظی و دقیق قرآن مجید

را به فارسی انجام داده است، از ترجمهٔ بصیرالملک استفادهٔ بسیار برده است. ترجمهٔ معروف دیگر ترجمهٔ توضیح‌آمیز مرحوم عبدالحسین آیتی معروف به آواره است که در حدود سالهای ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۶ شمسی در یزد در سه جلد تحت عنوان *کتاب نُبی* (به ضم اول) یا *قرآن فارسی* انتشار یافته است. مشخصهٔ اصلی این ترجمه‌ها مخصوصاً دو تای اول این است که مانند ترجمهٔ قدما کاملاً تحت‌اللفظی است.علت این تحت‌اللفظی بودن ترجمه‌های قدما و حتی این متجددان دو چیز است: این مترجمان نظر به کمال اهمیت قدسی قرآن، برای آنکه مبادا از نصّ مقدس قرآن عدول کنند، آن را کلمه به کلمه ترجمه می‌کرده‌اند. و حفظ امانت را در این‌گونه تمسک شدید به کلمات متن مقدس قرآن می‌دانستند. علت دوم این بوده است که به طور کلی صناعت ترجمه، رشد و پیشرفت نمایانی نداشته است. البته ترجمهٔ خوب از قدیم داریم. فی‌المثل مانند ترجمهٔ بلعمی از بخشی از *تاریخ طبری*، یا ترجمهٔ سیرت *رسول‌الله (ص)* از قرن ششم هجری. ولی این‌گونه ترجمه‌های موفق و سرراست، در اقلیت است. و تازه این دو اثر که نام بردیم، به این دلیل موفق از آب درآمده است که ترجمهٔ آزاد و بدون تمسک شدید به متن است.

ـ پس به نظر شما مشخصهٔ مهم ترجمه‌های جدید چیست؟

چنانکه اشاره شد، جز دو سه مورد ترجمهٔ تحت‌اللفظی، مشخصهٔ اصلی و مهم ترجمه‌های جدید قرآن مجید در راحت و روان‌تر بودن آنها و عدول از ترجمهٔ تحت‌اللفظی است. این موفقیت خاص یک یا دو مترجم نیست. اصولاً در عصر جدید، به خاطر بیشتر شدن مناسبات و روابط فرهنگی با غرب و باب شدن ترجمه از زبانهای اروپایی، مخصوصاً فرانسه و انگلیسی، مترجمان موفق و ماهر فراوان شدند. و معلوم شد که واحد ترجمه، کلمه نیست بلکه جمله است. لذا چند دهه پس از ترجمهٔ بصیرالملک، یعنی در اواخر عصر پهلوی اول، ترجمه‌های روشن و روانی از قرآن مجید عرضه شد که دو فقره از آنها را نام می‌بریم: یکی از اینها ترجمهٔ مرحوم حکمت آل‌آقا بود که به مدت ۲۰ـ۳۰ سال در رادیو که مهمترین رسانهٔ گروهی آن روزگاران به شمار می‌آمد، به ترجمهٔ قرآن اشتغال داشت. دوم که نقطهٔ عطفی در ترجمهٔ قرآن در عصر جدید است، ترجمه مرحوم محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای بود. مرحوم قمشه‌ای از عرفا و شعرا و حکمای ذوالفنون و به‌اصطلاح جامع معقول ومنقول بود و در ترجمه دست توانایی داشت و علاوه بر قرآن مجید، *صحیفهٔ سجادیه* و *مفاتیح‌الجنان* (مجموعهٔ معروف ادعیه و اثر جاودانهٔ حاج شیخ عباس قمی) را هم به نثر شیرین و شیوایی ترجمه‌کرده بود و در سال ۱۳۵۲ شمسی درگذشت و سالیان سال استاد دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران بود و *تفسیر ابوالفتوح*

رازی را هم تصحیح و منتشرکرده بود. مرحوم قمشه‌ای دوست مرحوم پدرم بود و من بارها با پدرم به حضور ایشان رسیده بودیم.

ترجمهٔ قرآن ایشان در حدود سالهای ۱۳۲۰ شمسی انجام گرفته است. و به جای آنکه مانند قدما و طبق رسمی هزارساله، ترجمهٔ کلمات و آیات قرآنی را زیر سطور نوشته باشد، آزادانه در صفحه‌ای جداگانه آورده بود. گفتنی است که طبق یک سنت مقدس که ناشی از ادب شرعی و رعایت احترام قرآن‌کریم است، در طی تاریخ هزار و صد سالهٔ ترجمهٔ قرآن به فارسی، و تاریخ تقریباً دویست‌سالهٔ طبع و نشر قرآن در ایران، هرگز ترجمه‌ای را بدون آنکه همراه متن مقدس قرآن باشد، ننوشته‌اند، یا به چاپ نرسانده‌اند. یادم هست که در حدود بیست سال پیش، در رژیم گذشته یکی از ناشران شاه‌آبادی، ترجمهٔ تنها یعنی ترجمهٔ بدون متن مقدس قرآن را (نمی‌دانم کدام ترجمه) چاپ‌کرده بود ولی ادارهٔ نگارش آن زمان به آن اجازهٔ نشر نداد. باری ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای صفحه به صفحه بود، نه سطر به سطر؛ یعنی در یک صفحه (دست راست) متن قرآن بود و در صفحهٔ مقابل (دست چپ) ترجمهٔ آن به نثری شیرین و شیوا و خواندنی و فهمیدنی بی‌آنکه آکنده از «به تحقیق» «هرآینه» و «به‌درستی که» باشد، آمده بود.

گمان می‌کنم هیچ ترجمه‌ای در طی این پنجاه سال که از چاپ اول آن می‌گذرد، این‌همه با استقبال عام مواجه نشده باشد. اما این ترجمه با استقبال خاص و علما مواجه نشد. و نباید هم می‌شد. زیرا علی‌رغم نثر شیرین و شیوا، مبالغه نیست اگر بگوییم آکنده از اغلاط علمی است. و در طی این پنجاه سال، فقط یک دو نقدکم‌حجم بر آن نوشته شد. یکی از آنها از سوی فضلای دارالقرآن مرحوم آیت‌الله گلپایگانی بود. بنده نیز نقدی مفصل بر این ترجمه نوشته‌ام که در حال حاضر هم نوشتن آن ادامه دارد و احتمالاً از دویست صفحه تجاوز خواهدکرد. اخیراً هم با آنکه بعضی از استادان حوزه‌های علمیهٔ قم و تهران به تلویح و تصریح از تجدید طبع آن ــ تا رفع اغلاط ــ نهی‌کرده بودند، این ترجمه در تیراژی بسیار بالا منتشر شده است. صحت عرایض من و بی‌غرضی‌ام، فقط پس از انتشار آن نقد، بر بی‌غرضان آشکار خواهد شد.

ــ دیگر چه کوششهای مهمی در ترجمهٔ قرآن در دهه‌های اخیر انجام گرفته است؟

دیگر از ترجمه‌های مهم قرآن مجید، ترجمهٔ مرحوم ابوالقاسم پاینده است، که مترجمی قهّار بود، و قلمی سحّار داشت و ترجمه‌هایش از تاریخ *مروج‌الذهب* مسعودی، و سراسر *تاریخ طبری* و تواریخ دیگر مشهور است. ترجمهٔ مرحوم پاینده هم مانند ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای بود، یعنی از نظر نثر فارسی، بسیار فصیح و مفهوم بود، ولی غلطهای علمی داشت. منتها این بار

برخلاف سکوت پنجاه‌ساله‌ای که دربارهٔ ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای شده بود، یکی از فضلای برجستهٔ روزگار، مرحوم سیدمحمد فرزان، که به‌حق به علامه فرزان شهرت دارد، بر آن طی یک سلسله مقاله، نقد نوشت. این علامه فرزان پیشترها هم بر آثار و تصحیحات شادروان قزوینی و شادروان مینوی نقد نوشته بود. باری نقد ایشان در مجلهٔ *یغما* چاپ شد و بعدها در *مقالات فرزان* تجدید طبع یافت. اما مرحوم پاینده اهمیتی را که سزاوار بود به انتقادهای مرحوم فرزان نداد و ترجمه‌اش را چنانکه باید و شاید پیراسته نکرد. و در سالهای بعد از انقلاب گویا این ترجمه تجدید چاپ نشده است.

ـ اگر ممکن است بفرمایید ترجمهٔ مرحوم پاینده، با ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای چه فرقی یا چه فرقهایی داشت؟

فرقهایشان در این بود که ترجمهٔ مرحوم پاینده، برخلاف ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، خیلی دقیق و حساب‌شده و بدون آب و انشاء و ریخت و پاش بود ــ البته قطع نظر از وفور غلطهای علمی که وجه مشترک و وجه شباهت این دو ترجمه به حساب می‌آید. به عبارت فنی‌تر، ترجمهٔ قمشه‌ای تفسیرآمیز است و باید آن را «ترجمه ـ تفسیر» نام گذاشت. اما ترجمهٔ پاینده ترجمهٔ محض و بدون افزایش و اضافات تفسیری است. ترجمهٔ مرحوم پاینده چندان استوار و شیواست که آقای محمد خواجوی ــ که یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن را به دست داده‌اند ــ بنای ترجمهٔ خود را بر ترجمهٔ پاینده گذارده‌اند.

بعد از انتشار ترجمهٔ پاینده (چاپ اول، ۱۳۳۶ شمسی)، زین‌العابدین رهنما ترجمهٔ شیوا و بسیار کم‌غلطی از قرآن به دست داد. گویا عده‌ای از فضلا و قرآن‌شناسان زمانه از جمله مرحوم آیت‌الله شعرانی، و از جوانترها آقای دکتر علی‌اصغر حلبی با ایشان همکاری کرده بودند. یک احتیاط علمی هم که آن بزرگوار به جای آورد، این بود که ابتدا ترجمه‌اش را در تیراژی محدود چاپ کرد و برای علما و قرآن‌پژوهان زمانه در سراسر جهان اسلام (مخصوصاً شبه‌قاره و عراق و لبنان) فرستاد و پس از دریافت نقد و نظرها، و رفع اغلاط، در تیراژ وسیع منتشر کرد. حسن ترجمهٔ ایشان این بود که در پای صفحات، توضیحات تفسیری و روشنگر متن آورده بود. عیب این ترجمه آن بود که با حمایت دربار انتشار یافته بود. و لذا هنوز که هنوز است، و با آنکه ارزش علمی آن مسلم است، و قیمت یا هدیهٔ آن در نایاب‌فروشیها از ده‌هزار تومان هم بیشتر است، ولی در سالهای پس از انقلاب تجدید چاپ نشده است.

ـ شما بر ترجمهٔ پاینده یا ترجمهٔ رهنما نقد نوشته‌اید؟

خیر؛ از ترجمه‌های مهم عصر جدید، گویا فقط بر این دو تا نقد ننوشته‌ام. اما دلیل اینکه بر ترجمهٔ پاینده نقد ننوشته‌ام، این بوده است که نقد مرحوم علامه فرزان سراسری است و تقریباً چهارصد نکته و مورد دارد و نیاز به نقد دیگر ندارد. اما بر ترجمهٔ شادروان رهنما، از آن جهت نقد ننوشته‌ام، که به میزان زیادی بی‌اشکال است. اگر ناشر یا نهاد صاحب همتی پیدا شود که بخواهد برای تجدید چاپ این ترجمه اقدام کند، حاضرم که آن را نقد و بررسی کنم و حاصل نقد و بررسی‌ام را در آغاز یا پایان این دورهٔ چهارجلدی بیاورم.

ـ گویا در سالهای پس از انقلاب اسلامی ایران، توجه به ترجمهٔ قرآن مجید افزایش یافته است؟

همین‌طور است. بنده خود دوازده ترجمه از قرآن مجید که همه محصول سالهای پس از انقلاب است می‌شناسم که هفت تا از آنها منتشر شده و بقیه در مراحل مختلف زیر چاپ است، که اینها را یک به یک با توضیحی کوتاه دربارهٔ هر کدام مطرح می‌کنم:

۱) ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی: آقای آیتی نیز مانند شادروان پاینده مترجم پرکاری است و ترجمهٔ تاریخ شش‌جلدی *العبر* اثر معروف ابن‌خلدون یکی از کارهای ایشان است؛ همچنین ترجمهٔ *معلّقات* سبع و آثار دیگر. ترجمهٔ آقای آیتی از قرآن کریم، به ویراستاری آقای موسی اسوار، مطلقاً یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن است. پس از انتشار چاپ اول بنده مقادیر معتنابهی یادداشت انتقادی به ایشان تقدیم کردم که ۹۰ درصد آنها در ویرایش دوم این اثر (چاپ انتشارات سروش، سال ۱۳۷۱) اصلاح شده است. دو نکتهٔ برجسته از میان یادداشتهای انتقادی‌ام را در کتاب سیر *بی‌سلوک* چاپ کردم. سپس دوباره ویرایش دوم ترجمهٔ ایشان را بررسی مجدد کردم و یک انتقاد نسبتاً بلند بر آن نوشتم که در کتابی به نام *قرآن‌پژوهی* (کتاب حاضر) زیر چاپ است، و ان‌شاءالله تا بهار آینده انتشار می‌یابد.

۲) ترجمهٔ خوب و استوار دیگر، ترجمهٔ آقای محمد خواجوی، یکی از عرفان‌پژوهان و صدراشناسان برجستهٔ امروز ایران است، که اندکی تفسیرآمیز و در مجموع جزو بهترین ترجمه‌هاست و پانویسهای ارجاعی بسیار به تفاسیر، و نیز ضمیمه‌ای بلند در بیان شأن نزول آیات دارد. بنده بر این ترجمه نقدی نوشته‌ام که در نشر *دانش* چاپ شده و ان‌شاءالله در کتاب *قرآن‌پژوهی* تجدید چاپ خواهد شد. این ترجمه در سال ۱۳۶۹ از سوی انتشارات مولی منتشر گردیده است.

۳) ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی به نام *معانی القرآن* که تاحدودی تفسیرآمیز است (و در سال ۶۹ از سوی نشر خانهٔ آفتاب انتشار یافته است). با آنکه آقای بهبودی یکی از بافرهنگ‌ترین محققان و متخصصان علوم و معارف اسلامی در عصر جدید است، ترجمهٔ ایشان ترجمه‌ای پرعیب و اشکال است. آقای حسین استادولی نقدی محققانه بر این ترجمه نوشته است که در نشریهٔ مترجم (ویژهٔ ترجمهٔ قرآن، ۱۳۷۲) منتشر شده است. من نیز نقدی بر آن نوشته‌ام که ان‌شاءالله ابتدا در مجلهٔ *کیان*، شمارهٔ بعد (شمارهٔ هفدهم)، و سپس در کتاب *قرآن‌پژوهی* چاپ خواهد شد. امیدوارم ایشان به جای آنکه خدای‌نخواسته آزرده شوند، هر ایرادی را که وارد می‌دانند، رفع کنند و به بقیه پاسخ دهند.

۴) ترجمهٔ چهارم، به قلم آقای جلال‌الدین فارسی از دولتمردان نامدار معاصر است، که در سال ۶۹ از سوی مؤسسهٔ انجام کتاب انتشار یافته است. بنده بر این ترجمه نیز نقدی نوشته‌ام که در کتاب پیشگفته زیر چاپ است.

۵) ترجمهٔ پنجم، ترجمهٔ آقای ابوالقاسم امامی است که همراه با قرآن نفیسی به خط نیریزی، با چاپ لوکس از سوی انتشارات نگار منتشر شده است و نقد مفصلی بر آن در جلد دوم *قرآن‌پژوهی* نوشته‌ام.

۶) ترجمهٔ ششم، ترجمهٔ آقای دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی است، که از حسن اتفاق، همین روزها، در آغاز ماه مبارک رمضان، از سوی انتشارات حکمت، منتشر شده است. آقای حسین استادولی ــ که از نقد ایشان بر ترجمهٔ آقای بهبودی یادکردیم، و از محققان فاضل علوم و معارف اسلامی هستند ــ آن را ویرایش کرده‌اند. در همین روزهای گذشته، بنده توفیق مطالعهٔ حدوداً دویست صفحه از این ترجمه را پیداکردم، و به این نتیجه رسیدم که این ترجمه یکی از دقیق‌ترین و شیواترین ترجمه‌های قرآن مجید در عصر جدید است.

۷) ترجمهٔ هفتم، ترجمهٔ آقای دکتر محمدحسین روحانی، محقق و مترجم نامدار معاصر است که سوره‌های مکی را به نثر آهنگین ترجمه کرده است. این ترجمه به‌تازگی زیر چاپ رفته است.

۸) ترجمهٔ هشتم، ترجمهٔ آقای کاظم پورجوادی است. و بنده سعادت و افتخار ویرایش آن را داشته‌ام، و کمتر ترجمه‌ای از ترجمهٔ قرآن را به این راحتی و روانی دیده‌ام. این ترجمه در بنیاد دایرةالمعارف اسلام، زیر چاپ است.

۹) ترجمهٔ نهم که باز بنده سعادت و افتخار ویرایش آن را داشته‌ام، ترجمهٔ آقای دکتر محمدمهدی فولادوند است. ناشر این ترجمه، مؤسسهٔ تاریخ و معارف اسلامی در قم است که

یک گروه ویراستار از فضلای قرآن‌پژوه دارالقرآن آیت‌الله گلپایگانی را در طی مدت سه سال به ویرایش و تهذیب و تنقیح این ترجمه گمارده است و حاصل کار اثری است ممتاز و ماندگار.

۱۰) ترجمهٔ دهم ترجمهٔ آیت‌الله مکارم شیرازی است که از سوی مؤسسهٔ پیشین (ناشر ترجمهٔ آقای فولادوند) به‌زودی انتشار خواهد یافت، و علی‌القاعده، باید ترجمه‌ای امین و استوار باشد.

۱۱) ترجمهٔ یازدهم، ترجمهٔ آقای دکتر علی‌اصغر حلبی است که دستیار شادروان رهنما در ترجمهٔ ایشان از قرآن کریم بوده است. و اخیراً کمر همت به ترجمهٔ تفسیر کبیر فخر رازی که از امهات تفاسیر قرآن مجید است، بسته است که مجلداتی از آن منتشر شده است.

۱۲) ترجمهٔ این بنده که همراه با توضیحات در پای هر صفحه است؛ و در پایان واژه‌نامهٔ قرآنی (عربی ـ فارسی) خواهد شد. در حال حاضر تا جزء بیستم، سورهٔ قصص پیش رفته‌ام؛ و حروفچینی آن نیز همزمان از سوی دو ناشر آن (نشر نیلوفر و نشر جامی) پیش رفته است.

به قول حکما در نور تزاحم، و در روشنایی اسراف نیست. به قول شیخ‌بهایی: رنج راحت دان چو شد مطلب بزرگ. و به قول عطّار: صد هزاران طفل سر ببریده شد/ تا کلیم‌الله صاحب‌دیده شد.

از اینکه با حوصله به حرفهای من التفات کردید، سپاسگزارم.

ــ ما هم متقابلاً متشکریم.

فرهنگنامهٔ قرآنی

اخیراً «فرهنگ برابرهای فارسی قرآن براساس ۱۴۲ نسخهٔ خطی کهن محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی»، به همت یکی از کاردان‌ترین و کوشاترین قرآن‌پژوهان ایران، آقای دکتر محمدجعفر یاحقی، استاد دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد و سرپرست گروه فرهنگ و ادب در بنیاد پژوهشهای اسلامی از سوی همین بنیاد، با نام *فرهنگنامهٔ قرآنی* منتشر شد. به‌واقع مشهد مقدس از کانونهای مهم قرآن‌پژوهی جهان اسلام است. و کتابخانهٔ هزارسالهٔ آستان قدس رضوی در حدود ده‌هزار نسخهٔ خطی کهن قرآن‌کریم راکه ۳۰۰ـ۴۰۰ نسخهٔ آن دارای ترجمهٔ فارسی است، در گنجینهٔ خود دارد (← *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، تدوین احمد گلچین معانی؛ *فهرست قرآنهای مترجم در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*، تدوین محمدآصف فکرت).

در جوار مرقد مطهر حضرت ثامن‌الائمه، و گنج هزارسالهٔ کتابخانهٔ کم‌نظیر آن، قرآن‌پژوهان بزرگ و بزرگواری، به تحقیقات قرآنی اشتغال داشته یا دارند نظیر شادروان احمدعلی رجایی (که فکر تدوین این فرهنگنامه از ایشان است و دکتر یاحقی در سالهای پیش از انقلاب، در پرداختن به فهرست‌نگاری و خارج‌نویس‌کردن واژه‌های فارسی ناب از ترجمه‌های کهن بین سطور قرآن مجید، دستیار ارشد ایشان بوده است)؛ و نظیر دکتر علی رواقی که چندین و چند اثر قرآنی گرانسنگ را تصحیح و طبع‌کرده است (از همه مهمتر *قرآن قدس*، *تفسیر بصائر*، و ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس و آثار دیگر)؛ دکتر محمود روحانی (صاحب *فرهنگ آماری کلمات قرآن‌کریم* در ۳ مجلد که در سالهای گذشته، هم کتاب سال اعلام شد و هم جزو آثار برگزیده از سوی دانشگاه تهران؛ و نقدهای متعددی در نشریات مختلف بر آن نوشته‌اند)؛ دکتر محمدمهدی رکنی (صاحب *نامهٔ هدایت*، و برگزیده یا *لطایفی از تفسیر کشف‌الأسرار* و مقالهٔ «جلوه‌های تشیع در تفسیر

کشف‌الأسرار» و آثار دیگر)؛ تقی بینش (که یکی از فرهنگهای قرآنی کهن آستان قدس را به طبع رسانده است)؛ دکتر محمد علوی مقدم استاد دانشکدهٔ ادبیات و الهیات دانشگاه مشهد (صاحب آثار قرآن‌پژوهی متعدد از جمله *جلوهٔ جمال*، و تصحیح فرهنگ *مستخلص* که واژه‌نامه‌ای قرآنی است)؛ نجیب مایل هروی (مصحح آثار قرآن‌پژوهی عدیده از جمله تفسیر *تاج‌التراجم* اسفراینی (نزدیک به انتشار)؛ استاد کاظم مدیر شانه‌چی که تحقیقات و مقالاتی دربارهٔ تاریخ چاپ قرآن و سیر قرآنهای چاپی دارند و مجموعهٔ نفیس قرآنهای چاپی خود را به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی اهدا کرده‌اند؛ و دیگر عزیزان که گنجوران گنج معارف اسلامی و قرآنی هستند، و با نشاط علمی بی‌سابقه و بی‌شائبه‌ای، فروتنانه به خدمات گران‌قدر فرهنگی اشتغال دارند.

دکتر محمدجعفر یاحقی از کاردان‌ترین و پرکارترین قرآن‌پژوهان ایران در عصر جدید است، و آثار قرآن‌پژوهی متعددی از حدود ۲۵ سال پیش تاکنون، تحقیق و تصحیح کرده و به طبع رسانده است. از جمله *گزاره‌ای از بخشی از قرآن مجید*: تفسیر شُنْقشی (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۵)، دیگر تصحیح و نشر ترجمهٔ قرآن مورخ ۵۵۶ق (تهران، مؤسسهٔ فرهنگی شهید رواقی، ۱۳۶۳)، دیگر سرپرستی و اهتمام والا در تصحیح و طبع و نشر تفسیر ابوالفتوح رازی [=*روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*] با همکاری دکتر مهدی ناصح. از این تفسیر گران‌قدر و این تصحیح علمی طراز اول تاکنون مجلدات ۱ تا ۵ و ۹ تا ۱۷ منتشر شده است و طبع و نشر باقی مجلدات بیستگانهٔ آن ادامه دارد، و جدیدترین ــ و به اعتبار سالها و سنوات تحقیق قدیمی‌ترین ــ کوشش قرآن‌پژوهی ایشان با همکاری جمعی از محققان زبده در گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهشهای اسلامی وابسته به آستان قدس رضوی، همین *فرهنگنامهٔ قرآنی* است.

تدوین این‌گونه فرهنگهای اختصاصی قرآنی سابقهٔ ۷ـ۸ قرنه، یا حتی بیشتر دارد، و در عصر جدید، ده پانزده فقره از آنها غالباً با تصحیحهای علمی و محققانه به طبع رسیده است. در اینجا به عناوین بعضی از این‌گونه فرهنگها اشاره می‌کنیم: *لسان‌التنزیل* (از مؤلفی ناشناخته، از قرن پنجم؛ تصحیح و طبع به اهتمام دکتر مهدی محقق). *تفسیر مفردات قرآن* (از مؤلف ناشناخته؛ تصحیح و طبع به اهتمام دکتر عزیزالله جوینی). *الدرر فی‌الترجمان* (تألیف شمس‌العارفین محمدبن منصور مروزی؛ تصحیح و طبع به اهتمام دکتر محمدسرور مولایی). *المحیط بلغات القرآن* (اثر ابوجعفر احمدبن علی مقری بیهقی ـ نسخهٔ خطی). *وجوه‌القرآن* (اثر ابوالفضل حبیش‌بن ابراهیم تفلیسی؛ تصحیح و طبع به اهتمام دکتر مهدی محقق). *جوامع‌البیان* (اثر

حبیش تفلیسی؛ نسخهٔ خطّی). *تراجم‌الاعاجم* (از مؤلّفی ناشناخته؛ تصحیح و طبع به اهتمام مسعود قاسمی و محمد مدبّری). *تراجم‌الاعاجم* (اثر زین‌المشایخ محمدبن ابی‌القاسم بقالی خوارزمی، قرن ششم؛ نسخهٔ خطی). *المستخلص* یا *جواهرالقرآن* (اثر محمدبن محمدبن نصر بخارایی، متوفی ۷۱۰ یا ۷۱۱ ق) که سه تصحیح و طبع دارد: ۱) با عنوان *دو اثر در علوم قرآنی*، به شیوهٔ چاپ عکسی، طبع پاکستان. ۲) با عنوان *جواهرالقرآن*، به تصحیح شادروان دکتر مهدی درخشان، طبع دانشگاه تهران. ۳) با عنوان *المستخلص*، به تصحیح دکتر محمد علوی مقدم و دکتر رضا اشرف‌زاده). *ترجمان‌القرآن* (اثر میرسیدشریف جرجانی، متوفی ۸۱۶ ق؛ تصحیح و طبع به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی). *کنزاللغات* (اثر محمدبن عبدالخالق از دانشمندان قرن نهم؛ نسخهٔ خطی). درر منثور (اثر محمدشریف‌بن محمد مقیم؛ نسخهٔ خطی). *قسطاس مستقیم و مفتاح لغات قرآن کریم* (اثر محمدعلی‌بن شاهقلی رازی، نوشته شده در سال ۱۰۸۲ ق؛ نسخهٔ خطی). فرهنگ *لغات قرآن* (از قرآن مترجم مورخ ۵۵۶ ق، محفوظ در کتابخانهٔ آستان قدس؛ تصحیح و طبع به کوشش تقی بینش). فرهنگ *لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی*، شمارهٔ ۴، با ترجمهٔ کهن فارسی (تصحیح و طبع به کوشش شادروان احمدعلی رجایی بخارایی). و سرانجام: فرهنگ ترجمه و *قصه‌های قرآن*، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری [معروف به سورآبادی] (تحقیق و تدوین دکتر محمد جاوید صباغیان).

البته واژه‌نامه‌های قرآن، منحصر به اینها نیست، ولی در مورد آثاری که برشمردیم، دو مشخصه را در نظر گرفتیم: نخست فارسی ـ عربی بودن، دوم قدیمی بودن. وگرنه تعدادی واژه‌نامه‌های جدید قرآن تدوین شده است که عمده‌ترین آنها *التحقیق فی کلمات‌القرآن الکریم* از آقای حسن مصطفوی است که ۱۳ مجلد از آن منتشر شده و دو مجلد دیگر در دست انتشار است.

باید توجه داشت که *فرهنگنامهٔ قرآنی* از همهٔ واژه‌نامه‌های قرآنی که برشمردیم جامع‌تر و حجم آن در حدود ۳ تا ۴ برابر آنهاست. و مهمتر آنکه این اثر یک واژه‌نامهٔ عادی و ساده فی‌المثل مانند *لسان‌التنزیل* یا *الدرر فی‌الترجمان* نیست؛ بلکه «ترجمه‌نامهٔ قرآن» است، یعنی برابرنهاده‌های فارسی در برابر کلمات و تعبیرات قرآنی که در واقع ترجمه‌های تحت‌اللفظ و بین‌السطور قدیم بوده، گردآوری و مرتب و مدون و الفبایی شده و نهایتاً به صورت یک فرهنگ الفبایی (ابتثی، بر حسب ظاهر لغت و کل کتابت آن، نه مادهٔ لغت که غالباً به حدس زدن عالمانه نیاز دارد) عرضه شده است.

این ترجمه‌نامهٔ فرهنگ‌وار که بر مبنای ۱۴۲ قرآن خطی ترجمه‌دار فراهم آمده، یک گنج شایگان است که در اهمیت آن هرچه گفته شود، رسا نیست. این فرهنگ می‌تواند تحول عظیمی در ترجمهٔ قرآن کریم به فارسی ایجاد کند ــ و ان‌شاءالله خواهدکرد ــ زیرا هر مترجمی در هر گوشهٔ جهان اسلام و البته فارسی‌زبان، با در دست داشتن این اثر، گویی ۱۴۲ ترجمهٔ عتیق قرآنی را در دست دارد. تازه اگر کسی ۱۴۲ ترجمهٔ کهن قرآن را به صورت اصلی یا عکسی در دست داشته باشد، به‌آسانی نمی‌تواند از آنها استفاده کند و مثلاً برای اینکه دریابد لغت *استضعاف* یا *استضعفونی* را چه ترجمه کرده‌اند، باید یکایک ۱۴۲ اثر خطی را (که طبعاً نمی‌تواند در اختیار داشته باشد، ولی فرضاً چنین تصورکردیم) یا نسخه‌های عکسی را زیر و رو کند. اما این فرهنگ خوش‌تدوین و آسان‌یاب، در ذیل «استضعاف» (به همین صورت که کتابت می‌شود، یعنی ابتدا الف، سپس سین، سپس ت، سپس ضاد تا آخر)، تمام برابرنهاده‌های موجود و غیرمکرر این ۱۴۲ منبع را به دست می‌دهد.

دکتر محمدجعفر یاحقی در اشاره به روش تدوین این اثر می‌نویسد: «همین روش الفبایی را ما در تنظیم *فرهنگنامهٔ قرآنی* ــ یعنی کتاب حاضر ــ البته با دقت بیشتر برگزیده‌ایم و گذشته از این که مبنای کار خودمان را در تفکیک و ترتیب کلمات کتاب *المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم* قرار داده‌ایم، در واقع به شیوهٔ ترتیب *المعجم‌المفهرس*، بخشی از آیهٔ موضوع کلمه در قرآن مجید را هم، به منظور تسهیل در امر دستیابی هر واژه در کلام‌الله، در برابر مدخلها داده‌ایم» (مقدمه، ص بیست و یک). همچنین می‌نویسد: «مبنای تفکیک واژه‌های قرآنی (مدخلها) در این فرهنگنامه، کتاب *المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم* [= *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*] تألیف دکتر محمود روحانی بوده است [که با فهرست الفبایی ابتثی شادروان محمود رامیار هم تطبیق دارد]» (صص بیست و شش ـ بیست و هفت).

در این امر عظیم، گروهی از محققان «گروه فرهنگ و ادب» بنیاد پژوهشهای اسلامی که غالباً در رشته‌های ادبیات فارسی یا عربی یا الهیات تحصیل کرده‌اند، صمیمانه و عاشقانه همکاری داشته‌اند که نامهایشان در مقدمهٔ سرپرست و مسئول اصلی آن (دکتر یاحقی) آمده است.

در حق این کتاب باید ــ با استشهاد به قرآن کریم ــ گفت: **لمثل هذا فلیعمل العاملون** (صافات، ۶۱).

بنده به عنوان یکی از مترجمان قرآن کریم و منتقدی که بر ۷ـ۸ ترجمهٔ فارسی عصر جدید قرآن مجید نقد نوشته‌ام (و مجموعهٔ آنها در کتابی به نام *قرآن‌پژوهی*، نزدیک به انتشار است) و

سالیان سال به دلایل عدیده به مسأله برابرنهاده‌های فارسی در برابر کلمات و عبارات و تعبیرات قرآنی سر و کار داشته‌ام، از اینکه این گنج عظیم شایگان، تقریباً به‌رایگان در اختیار همگان، به‌ویژه قرآن‌پژوهان و فرهنگ‌نویسان و دوستداران معارف قرآنی و زبان فارسی قرار گرفته است، بسیار شاد و شگفت‌زده‌ام؛ و به دوست قرآن‌پژوه کاردان خود آقای دکتر محمدجعفر یاحقی و همکاران فاضل فروتنشان، و مسئولان خدوم و خوش‌فکر بنیاد پژوهشهای اسلامی وابسته به آستان قدس رضوی، صمیمانه شادباش و دیرزی و دست مریزاد می‌گویم، و افزایش توفیق همگان را در عرضهٔ این‌گونه خدمات فرهنگی از درگاه حضرت حق جل و علا، مسألت دارم.

مقالات دیگر

خواندن و درنیافتن قرآن

عنوان این مقاله را مخصوصاً این‌گونه سنگین و کوبنده برگزیده‌ام، تا شاید اندکی تکان‌دهنده و بیدارکننده و غفلت‌زدا باشد. و خواه‌وناخواه روی سخنم با قاریان هنرمند جوان همدین و هم‌مذهب و هموطن عزیزم نیز هست که شاید به‌صرافت افتند و هنر خود را به دانش نیز آراسته کنند. چراکه جامعهٔ اسلامی، از آنان انتظار دارد که قرآن‌پژوه و دانای معارف و علوم قرآنی هم باشند. به امید آن روز که همهٔ قاریان گران‌قدر ما، مقری یعنی استاد وجوه قراآت و علوم قرآنی باشند. بمنّه و کرمه.

ما ایرانیان مسلمان فارسی‌زبان حق نداریم زبان قرآن را، یعنی زبان عربی قرآنی را، زبان بیگانه بدانیم. آیا ممکن است، و سزاوار است، زبان کتابی که از *دیوان حافظ* و *کلیات* سعدی و مثنوی مولانا، به ما نزدیکتر و آشناتر و با ما همدم‌تر و محرم‌تر است، بیگانه باشد؟ پس این زبان مقدس با ما بیگانه نیست؛ چه‌بسا این ماییم که از این زبان بیگانه شده‌ایم. پدران ما از سیبویه و فرّاء و طبری و طوسی و طبرسی و زمخشری و فیروزآبادی گرفته تا طباطبایی و معاصران، همه قرآن‌شناس، اعم از مفسر قرآن و دستورنویس و فرهنگ‌نویس زبان عربی بوده‌اند. هنوز در پایتخت علمی ما که شهر مقدس قم است، چه بسیار کتابها به عربی تحریر و طبع می‌شود. پس باید به خود بیاییم.

همهٔ ما بسیاری کسان را می‌شناسیم که دانش و اطلاعات قرآنی خود را، در طی یک عمر، ثابت نگاه داشته‌اند و آن را ــ یعنی مآلاً فهم خود را از قرآن، و شناخت خود را از قرآن ــ گسترش نداده‌اند. پیران و بزرگترهای ما غالباً در طی سال یک بار، و در ماه مبارک رمضان هم یک بار دیگر قرآن را ختم می‌کردند و می‌کنند؛ اما متأسفانه غالباً بدون پی بردن به معانی آیات. این

آسانگیری نیست، برعکس بر خود سخت گرفتن است. و کم‌ریاضتی نیست. اگر کسی هر روز ترجمهٔ یک صفحه از قرآن را یاد بگیرد، در طی مدت ۶۰۰ روز کلّ قرآن را فراگرفته است؛ یعنی در مدتی کمتر از دو سال.

ما همه آدمهای بسیاری را می‌شناسیم که ۵۰ـ۶۰ سال قرآن کریم را ظاهراً مثل بلبل، و باطناً مثل طوطی می‌خوانند و از هفت‌دریای معانی ژرف قرآن، به یک موی تر نمی‌شوند. دریغ از یک فقره کنجکاوی دربارهٔ قرائت یا اِعراب یا معنای یک کلمه. این‌همه تأثیرناپذیری و غفلت‌زدگی، بسیار شگفت‌آور است. دلایل این غفلت و قصور مادام‌العمر چند چیز است: ۱) جاذبهٔ معنوی و به‌اصطلاح سِحْر سخن و جنبهٔ قدسی و غیبی و ماورایی کلام الهی یا کلام مقدس، چراکه روح را راضی می‌کند و از قرائت محض محظوظ می‌شود، و دل را به انجام صورت عبادت (تلاوت قرآن) خوش می‌دارد و خاطر را می‌نوازد. جاذبهٔ قدسی کلام الهی چندان است که کسانی هم که اعماق معانی عبارات قرآنی را درک نمی‌کنند، آن جاذبهٔ فراگیر و مرموز و خوشایند و آن نور دلگشا را حس می‌کنند. و به قول حافظ بر آنند که: یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم / دولت صحبت آن مونس جان ما را بس. ۲) صرفاً به قصد «ثواب» قرآن خواندن. گویی که فهمیدن معنای عبارات قرآنی ثواب ما راکم می‌کند. ۳) نداشتن روحیهٔ کنجکاوی و ذهن انتقادی که جویا شود که در آیات و سوره‌های قرآن و پیرامون آنها چه می‌گذرد. ۴) نبودن یاکم بودن و در دسترس نبودن ترجمه‌های فارسی شیوا و سرراست. حق این است که تا نیم‌قرن پیش اکثر قریب به اتفاق ترجمه‌های فارسی قرآن، خام و تحت‌اللفظی و نهایتاً نامفهوم یا کم‌مفهوم و دیریاب بوده است که طبعاً باعث رمیدن خاطر خوانندگان می‌شده است، و گویی آنان را به‌نوعی از فهم شایسته و بایستهٔ قرآن، نومید می‌گردانده است. اینک یکایک این علل و عوامل چهارگانه را مشروحتر بررسی می‌کنیم:

۱) جنبهٔ قدسی و غیبی کلام الهی

امروزه دین‌پژوهان و کسانی که در زمینهٔ زبان مقدس دینی تحقیق می‌کنند، به این نتیجه رسیده‌اند که در کلام الهی و زبان مقدس ادیان مختلف، «صورت» برای خود مستقل از معنی، اهمیت و جاذبه دارد. و ترجمه یا مترادف یک دعا یا ذکر یا اسم الهی یا آیه از متون مقدّس، آن جنبه را ندارد. و نهایتاً درنیافتن معانی آنها به این جنبهٔ قدسی و غیبی و ماورایی آنها خللی نمی‌رساند. حتی روحانیانی که یک نیایش یا دعا را فی‌المثل در آیین هندو به زبان سانسکریت،

یا در آیین بودایی به زبان پالی، یا در آیین مسیح به زبان لاتینی می‌خوانند، اغلب معانی آن را درنمی‌یابند، تا چه رسد به مردم عادی و این نشان می‌دهد که «صورت» کلام مقدس نسبت به «محتوا» استقلال و نوعی اصالت و اولویت دارد. در اسلام متن قرآن که وحیانی است، مقدس است؛ و نمی‌توان بدون طهارت شرعی آن را «لمس» یا «مس» کرد. اما دست‌سودن به تفسیر یا ترجمهٔ قرآن، بدون طهارت شرعی، بلااشکال است. آری کلام و الفاظ، خود موضوعیت دارند، و درنیافتن معانی آنها، به هنگام خواندن متون مقدس، از جاذبهٔ وصف‌ناپذیر و ماورایی و غیبی و قدسی آن نمی‌کاهد. می‌توان از حوزه‌های دیگر هم مثال زد. اکثر مسلمانهای غیرعرب‌زبان، از جمله ایرانیها، غالباً حتی در سراسر عمر خود و در سراسر عمر چند نسل، معانی کلمات نمازی را که در شبانه‌روز پنج نوبت می‌خوانند، نمی‌دانند. اما پس از وضو گرفتن و رو به قبله ایستادن و نیّت یا آهنگ نماز کردن و قامت بستن، و تکبیرةالاحرام [اللّٰه‌اکبر] گفتن، بلافاصله از فضای روزمرّهٔ دنیوی و غیرمقدس، وارد ساحتی مقدس می‌شوند، که بسته به میزان حضور قلب یا کمبود آن، این حال تا پایان نماز ادامه دارد. مثال دیگری از حوزهٔ غیرزبانی می‌زنیم. به محض اینکه در مقام زایر، قدم به آستانه‌ای مقدس یا مقبره و مزار پیامبران یا ائمهٔ اطهار(ع) یا اولیاء و بزرگان و مقدسان، یا حتی فضای مأنوس‌تر معابد و مساجد می‌گذاریم، قدسی بودن و حرمت آن ساحت را احساس می‌کنیم و خشوع و خشیتی در دل می‌یابیم.

آری احساس امر قدسی، هم در تأملات بدون زبانی و جذبه و مراقبه‌های عرفانی، هم در حضور یک شیء مقدس، یا حضور در یک مکان مقدس، و نظایر آن تجربه می‌شود.

جاذبهٔ قدسی و غیبی و ماورایی الفاظ و عبارات قرآنی تا حدی است که خواننده از سُکر و جذبه، به صحو (هشیاری) و از اشتیاق به انتقاد نمی‌پردازد، تا از خود بپرسد که آیا وقتی با عشق و عرفان و احساس می‌خواند: **و ننزّل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین و لایزید الظالمین الّا خساراً** (سورهٔ إسراء، آیهٔ ۸۲)، معنای یکایک و مجموع الفاظ این آیهٔ معروف قرآنی چیست [کسانی که خواهان تفصیل بیشتری دربارهٔ این جنبهٔ جذاب زبان مقدس هستند، به مقالهٔ «زبان: زبان مقدس» در *دایرةالمعارف دین* (به انگلیسی)، ویراستهٔ م. الیاده، ج ۸، صص ۴۳۹ـ۴۴۶ مراجعه کنند]. آری به قول عرفا بعضی از حجابها ظلمانی‌اند، و بعضی نورانی، و علم و اطلاعات فضل‌گونه و نابجا را جزو حجابهای نورانی می‌شمارند. حال باید گفت که جنبهٔ قدسی و جاذبهٔ غیبی و حرمتِ ماورایی قرآن مجید، در حکم یک حجاب نورانی، در راه فهم سادهٔ معانی ژرف کلام‌الله است.

۲) صرفاً به قصد ثواب خواندن

این هم حجاب یا مانع بعدی بر سر راه فهم معانی آیات بیّنات قرآن کریم است. صاحب‌نظران اهل معنی گفته‌اند که بزرگترین آفت عبادت، همانا عادت است. عادت باعث می‌شود که هر عبادتی (از عبادات کلامی) خوابگردانه و بدون توجه قلبی انجام گیرد و به لقلقهٔ زبان بدل شود. اگر شرط صحت فقهی نماز، داشتن طهارت و استقبال قبله و سایر شرایط است، قبول نهایی آن حضور قلب و احساس خشوع و خشیت و حس بندگی در برابر خدای جهان‌آفرین واحد قهار است. شاعران دربارهٔ از دست رفتن حضور قلب در نماز، شعرها سروده‌اند. حافظ گوید:

ـ می‌ترسم از خرابی ایمان که می‌برد   محراب ابروی تو حضور نماز من
ـ در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد   حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

صائب تبریزی می‌گوید:

حضور قلب اگر در نماز معتبرست   امید من به نماز نخوانده بیشترست

نادر نادرپور می‌گوید:

حضور قلب من از من رمیده بود و نماز   به بازی عبث لفظها بدل شده بود

حال وقتی که آفت نماز، غیاب و غفلت یا عدم حضور قلب باشد، در مورد تلاوت و ترتیل قرآن هم همین آفت ــ در جنب عوائق و آفات دیگر اعم از ظاهری و باطنی ــ وجود دارد. اینکه در حدیث نبوی وارد شده است که «**رُبّ تال القرآن و القرآن یلعنه**» (چه بسیار قرآن‌خوانی که قرآن او را لعنت می‌کند ← *بحارالانوار*، ۱۸۴/۹۲، که از *جامع‌الاخبار* نقل می‌کند)، ناظر به کسانی است که آداب و شرایط ظاهری و باطنی تلاوت درست قرآن کریم را رعایت یا احراز نکرده‌اند. از جمله اینکه حضور قلب ندارند، دل نمی‌دهند، تدبّر نمی‌کنند و با دلهای «قفل شده» به سراغ قرآن می‌روند؛ چنانکه حق‌تعالی می‌فرماید: **افلا یتدبّرون القرآن ام علی قلوب اقفالها** (سورهٔ محمد، آیهٔ ۲۴). حال در این میان، داشتن قصد ثواب، یا نداشتن آن تأثیری به حال قاری غافل ندارد. ثواب فرع بر قصد قربت و صحت فقهی و معنوی یک عبادت است، وگرنه در هیچ جای شریعت غرّا نفرموده‌اند که صرف انجام بیروح و بی‌حضور قلب و بی‌تأمل و تدبّر یک عبادت، از جمله تلاوت قرآن، ثواب دارد. چراکه صورت این عمل عبادت، و باطن آن عادت و غفلت است. یعنی چنین عملی صواب نیست، تا ثواب باشد.

امام محمد غزالی در آداب تلاوت قرآن، در کتاب غفلت‌زدای *کیمیای سعادت* می‌نویسد: «بدان که هر که قرآن بیاموخت، درجهٔ وی بزرگ است. باید که حرمت قرآن نگاه دارد و خود را از

کارهای ناشایست صیانت کند. در همه احوال خویشتن به ادب دارد، وگرنه بیم آن باشد که قرآن خصم وی شود... و ابوسعید دارانی گفت زبانیه [فرشتگان مأمور عذاب] در قرآن‌خوانان مفسد زودتر آویزد که در بت‌پرستان. و در تورات است که حق‌تعالی می‌گوید: ای بندهٔ من! شرم نداری که اگر نامهٔ برادری به تو رسد و تو در راه باشی، بایستی و بایکسو شوی، یا بنشینی و یک‌یک حرف برخوانی و تأمل بکنی، و این کتاب من نامه‌ای است که به تو فرستاده‌ام تا تأمل کنی و بدان کار کنی. و تو از آن اعراض می‌کنی و بدان کار نمی‌کنی؛ و اگر برخوانی، تأمل نکنی تا چیست» (*کیمیای سعادت*، ۲۴۳/۱). همو در آداب تلاوت قائل به شش ادب ظاهری و شش ادب باطنی است. **آداب ظاهر:** «ادب اول آنکه به حرمت خواند، و پیشین طهارت کند [= ابتدا وضو بگیرد]، و روی به قبله آرد، و متواضع‌وار بنشیند، چنانکه در نماز. ادب دوم آنکه آهسته خواند و تدبّر همی‌کند در معانی وی، و در بند آن نباشد که زود ختم کند، چون گروهی که شتاب کنند تا هر روز ختمی برخوانند... اگر کسی عجمی باشد ــ که معنی قرآن نداند ــ هم [= باز هم] آهسته خواندن فاضلتر باشد، نگاهداشت حرمت را. ادب سوم گریستن است... ادب چهارم آنکه حق هر آیتی بگزارد. رسول(ص) چون به آیت عذاب رسیدی استعاذت‌کردی، و چون به آیت رحمت رسیدی، تنزیه و تسبیح‌کردی و در ابتدا **اعوذ** گفتنی... ادب پنجم آنکه اگر از معنی ریا در وی چیزی باشد، و یا کسی دیگر را نماز بشولیده [اشتباه و درهم و برهم] خواهد شد، آهسته خواند... ادب ششم آنکه جهد کند تا به آواز خوش خواند که رسول(ص) می‌گوید قرآن را به آوازهای خوش بیارایید. و رسول مولای بوحذیفه را دید که قرآن به آواز خوش می‌خواند. گفت: «**الحمدالله‌الذی جعلَ فی امتی مثله**»، و سبب آن است که هرچند آواز خوشتر بود، اثر قرآن در دل بیشتر بود. اما **آداب باطنی**: ادب اول آنکه عظمت سخن بداند... ادب دوم آنکه عظمت حق‌تعالی، که این سخن وی است، در دل حاضر کند، پیش از قرآن خواندن... و چنانکه ظاهر مصحف را نشاید بساویدن الّا به دستی پاک، بداند که حقیقت سخن حق را درنتوان یافت، الّا به دلی پاک از نجاست اخلاق بد، و آراسته به نور تعظیم و توقیر. و از این بود که در عکرمه چون مصحف از هم بازکردی، وی را غشی افتادی و همی گفتی هو کلام ربی، هو کلام ربی،... ادب سوم آنکه دل حاضر دارد و در خواندن غافل نشود، و حدیث نفس [در دل با خود سخن گفتن و تخیّلات...] وی را به جوانب پراکنده بیرون نبرد، و هرچه به غفلت خواند، ناخوانده داند و دیگر بار، باز سرشود [=هرچه نفهمیده خوانده و گذاشته است، از سر بخواند]. ادب چهارم آنکه در معنی هر کلمتی اندیشه همی‌کند تا فهم کند. و اگر به یک راه فهم نکند، اعادت کند. اگر از وی

لذّتی یابد، اعادت می‌کنند، اولیتر از بسیار خواندن بود... ادب پنجم آنکه دل وی به صفتهای مختلف می‌گردد چنانکه معانی آیات می‌گردد... ادب ششم آنکه چنان شنود که از حق‌تعالی شنوند، و تقدیر کند [=فرض کند] که از وی می‌شنود» (پیشین، صص ۲۴۴ـ۲۵۱).

همهٔ عبادتها، اگر بدون نیت باشند، از نظر فقهی و شرعی، درست و مأجور نیستند. زیرا نداشتن نیت و قصد قربت، عمل عبادی را به عمل عادی بدل می‌کند. حال اگر عملی به دلایل دیگر، از حالت عبادی به حالت عادی درآمد، مانند آن است که فی‌المثل بی‌نیت باشد. در اینجا سیر هست اما سلوک نیست؛ و به تعبیری «سیر بی‌سلوک» هست. حاصل آنکه اگر کسی به قصد ثواب قرآن بخواند اما معنای آن را درنیابد، مثل کسی است که سیاحت‌کنان و توریست‌وار، و خوابگردانه، به زیارت حج رفته باشد، که عمل او حج نیست، بلکه سیاحت و تماشاست؛ به قول حافظ:

قانع به خیالی ز تو بودیم چو حافظ	یارب چه گداهمت و بیگانه‌نهادیم

نیت مؤمن وارسته از انجام عبادات و آداب و اخلاق، باید تقرب و تهذیب باشد، ثواب به تبع آن حاصل آید، یعنی ثواب نباید مقصود بالذات باشد، وگرنه عبادت را تحریف و نامقبول می‌گرداند.

۳) نداشتن روحیهٔ کنجکاوی و ذهن انتقادی

اگر آسانگیری جزو غرایز و رفتار انسان باشد، سخت‌کوشی هم جزو اخلاق و عملکردهای انسان است. در میان ما ایرانیان عادت مراجعه به منابع و مراجع کم‌کم دارد پدید می‌آید، و تاکنون کمتر رواج داشته است. فی‌المثل ما معانی لغات را افواهی فرامی‌گیریم و کمتر به فرهنگهای لغت مراجعه می‌کنیم. البته کودک به شیوهٔ شنیداری زبان می‌آموزد؛ مراد ما این جنبه از زبان‌آموزی نیست، بلکه گسترش بعدی و تصحیح و تدقیق واژگان و اصطلاح‌شناسی است که در این زمینه‌ها، شنیده‌ها و شنیدنیها کفایت نمی‌کنند. اما اروپاییان عادت مراجعه به فرهنگ لغت و کتاب مرجع را از کودکی و نوجوانی در دبستانها و دبیرستانها فرا می‌گیرند. همین است که از نظر ما حدود معانی لغات غالباً محو است، و فرق بین مترادفات را به‌درستی نمی‌دانیم. یا گاه دو کلمه را که مترادف نیستند، مترادف می‌دانیم. از یادم نمی‌رود که یکی از قاریان محترم یک روز اصطلاح «تواشیح» (همخوانی قرآن یا دعا یا نظایر آن را) به صورت «طواشی» تلفظ کرد و برای من نوشت، و من مدتها سرگردان بودم، تا سرانجام املاء و تلفظ صحیح آن را پیداکردم.

مثال دیگر بزنم: ما غالباً منبع یک قول یا روایت را نمی‌کاویم و از گوینده یا نویسنده‌ای که حکایتی یا روایتی را نقل می‌کند، منبع قول او را نمی‌پرسیم یا اگر منبعش را یکی از کتابهای جدید معرفی کرد، می‌پذیریم و قانع می‌شویم. و اگر برای مثال منبع حدیثی را جویا شویم و مخاطب ما بگوید که آن را در *سفینةالبحار* دیده است، برای ما کافی است و پایان جست‌وجوست. حال آنکه *سفینةالبحار* که در جای خود یک شاهکار تحقیقی است (اثر ارجمند مرحوم حاج شیخ عباس قمی، صاحب *مفاتیح‌الجنان*)، در واقع فهرست *بحارالانوار* اثر جاودانهٔ مجلسی دوم است. و حتی *بحارالانوار* هم نمی‌تواند منبع یا مرجع نهایی یک حدیث باشد، زیرا اگرچه اثری معتبر است، ولی متعلق به قرن یازدهم هجری است، و خود مجموعه‌ای مبتنی بر صدها اثر قدیمی از منابع شیعه و اهل سنت است. و در واقع منابع *بحار* یا منابعِ منابع آن است که می‌تواند منبع کهن ثبت و ضبط یک حدیث باشد. پس باید از *سفینةالبحار* به *بحار* و از آنجا به منابع کهن‌تر راه یافت و قدیمی‌ترین و معتبرترین منبع ضبط یک حدیث را پیداکرد. تازه کار تحقیق و جست‌وجوی علمی به اینجا هم خاتمه نمی‌یابد، بلکه باید به متن‌شناسی و رجال‌شناسی و نقادی یعنی روایةالحدیث و درایةالحدیث پرداخت (به شرط احراز صلاحیت علمی برای این کار).

مثال دیگری می‌زنم: من خود از یکی از بزرگترین فضلای معاصر شنیدم که در مورد مناسبی به آیه‌ای از سورهٔ کهف استشهادکرد و عبارت قرآنی را چنین خواند: **و ما أنسانیهِ الّاالشیطان** (کهف، آیهٔ ۶۳). بنده با ادب و تواضع عرض‌کردم تلفظ و قرائت درست این کلمه **أَنسانیهُ** است. ایشان از حرف من تعجب و استبعادکرد، که بیشتر توضیح دادم و گفتم می‌توانید به قرآن رسمی جهان اسلام (که قرائت حفص از عاصم است) مراجعه بفرمایید. اما آن فاضل بزرگوار مراجعه نکرد و سال بعد، باز هم از او شنیدم که باز به همین عبارت قرآنی استشهادکرد، و باز گفت: **و ما انسانیهِ الّاالشیطان**. باری اگر روحیهٔ بی‌تاب و طبع نقاد داشته باشیم، راضی نمی‌شویم که بارها و بارها آیه یا آیاتی را برای خود یا دیگران بخوانیم و مانند رمز و زبان بیگانه با آن رفتار کنیم و معنای ظاهری و سادهٔ آن را ندانیم.

۴) در دسترس نبودن ترجمه‌های شیوا

جز یک ترجمهٔ کهن قرآن به زبان سندی که در قرن دوم هجری انجام گرفته و محفوظ نمانده است، ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی، قدیمترین ترجمهٔ کلام‌الله به هر زبان است. تاکنون قدیمترین

ترجمهٔ موجود فارسی، ترجمهٔ *تفسیر طبری* (متعلق به نیمهٔ قرن چهارم هجری) انگاشته می‌شد؛ اما *قرآن قدس* که به همت آقای دکتر علی رواقی تصحیح و طبع شده است، از آن هم کهنتر می‌نماید. اخیراً *فرهنگنامهٔ قرآنی* به همت آقای دکتر محمدجعفر یاحقی از سوی بنیاد پژوهشهای اسلامی در مشهد انتشار یافته است که فرهنگ برابرهای فارسی قرآن براساس ۱۴۲ ترجمهٔ قدیم و نسخهٔ خطی کهن محفوظ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی است. باری، ترجمه‌های کهن و فارسی قرآن مجید فراوان است؛ ولی اغلب این ترجمه‌ها، یعنی ترجمه‌هایی که تا اوایل قرن چهاردهم هجری تدوین شده است، عموماً و اصولاً تحت‌اللفظی است.

نخستین ترجمهٔ راحت و روان قرآن کریم، ترجمهٔ مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای است که تاکنون، یعنی از حدود سالهای ۱۳۲۰ شمسی تا امروز چندمیلیون نسخه از آن منتشر شده است و با استقبال مردم هم مواجه شده است. البته این ترجمه دارای اغلاط متعدد علمی است و راقم این سطور نقدی در حدود ۱۵۰ صفحه بر آن نوشته است که در کتابی به نام *قرآن‌پژوهی* (کتاب حاضر) نزدیک به انتشار است.

ترجمهٔ قابل توجه دیگر، ترجمهٔ مرحوم ابوالقاسم پاینده است که شادروان علامه محمد فرزان بر آن نقدی مفصل و محققانه نوشته است. از بهترین ترجمه‌های امروزین قرآن مجید، شش ترجمه شایان یادآوری است: ۱) ترجمهٔ شادروان زین‌العابدین رهنما، با پانویسهای توضیحی، در چهار مجلد، که به قرار اطلاع بزودی تجدید چاپ خواهد شد؛ ۲) ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی؛ ۳) ترجمهٔ محمد خواجوی؛ ۴) ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی؛ ۵ و ۶) ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند و آیت‌الله مکارم شیرازی (نزدیک به انتشار).

امید است که با در دست داشتن این ترجمه‌های دقیق و روان و خوشخوان، رغبت قرآن‌پژوهان و قرآن‌دوستان و قاریان هنرمند به مطالعه و مطابقهٔ متن مقدس قرآن با (یکی از) این ترجمه‌ها بالا گیرد و پاکدلانی که سعادت حشر و نشر با قرآن کریم و تلاوت و ترتیل آن را دارند، از «حَمَلَهٔ قرآن» [حاملان علوم و معارف قرآنی و عالمان و عاملان به قرآن] به شمار آیند، و این توصیهٔ نظامی را زیب خاطر خود سازند:

می‌کوش به هر ورق که خوانی — تا معنی آن تمام دانی

و ان‌شاءالله با سلوک سنجیدهٔ علمی و تهذیب نفس، از زمرهٔ راسخان در علم و دانایان تأویل قرآن گردند.

نوروز ۱۳۷۳

آیا تأویل قرآن را فقط خداوند می‌داند؟

به این سؤال که از همان عصر نزول وحی برای مسلمانان مطرح شد، دو پاسخ داده شده است. اکثر اهل سنت بر آنندکه تأویل قرآن یعنی معنای حقایق دشوار و باطنی و مبهم (دوپهلوی) قرآن راکه در آیات متشابه ظاهر گردیده است، فقط خداوند می‌داند. اکثر شیعهٔ امامیه و بعضی از اهل سنت یا فرقه‌های دیگر بر آنند که علاوه بر خداوند، راسخان در علم هم معنای متشابهات یعنی تأویل درست قرآن را می‌دانند. این اختلاف نظر ریشه در نحوهٔ قرائت آیهٔ هفتم از سورهٔ آل‌عمران دارد. پیش از پرداختن به اصل مسأله چند اصطلاح قرآنی و قرآن‌پژوهی را باید دانست: یکی اختلاف قرائت است، دیگری متشابهات و سومی تأویل و چهارمی «راسخان در علم» که در طی این مقاله، یکایک آنها را در حد لازم و کافی معرفی خواهیم‌کرد.

اختلاف قرائت

در فرهنگ بشری هیچ خط از خطوط مربوط به زبانهای معروف نیست که نشان‌دهندهٔ تلفظ کامل فصحای آن زبان باشد. امروزه، در اغلب فرهنگها یعنی کتابهای لغت، قبل از آنکه معنای واژه را به دست دهند، تلفظ آن را با نظام و الفبای آوانگارانهٔ خاصی نشان می‌دهند. پس پیداست که شکل کتابت یک کلمه نمی‌تواند تلفظ درست آن را نشان دهد. همهٔ خطهاکژی و کاستی دارند؛ یعنی امکان تصحیف‌نویسی و تصحیف‌خوانی در خط عربی ـ فارسی که اصولاً هم خط قرآنی است که از کوفی به نسخ و سپس در ایران به نستعلیق تکامل و تحول یافته است، چندین حرف یاگروه حروف هست که تفاوتشان با یکدیگر فقط در نقطه است و در قدیم تا قرنها این نقطه‌ها را به کتابت درنمی‌آوردند. بعدها هم که رعایت آنها شایع شد، همچنان امکان تصحیف‌نویسی و

تصحیف‌خوانی وجود داشت و همچنان وجود دارد. به این دلایل و نیز به دلیل کمبودهای ذاتی و تاریخی بعضی خطوط که فی‌المثل همهٔ مصوتها را به کتابت درنمی‌آورند، اختلاف قرائت در هر متنی، به‌ویژه هر متن کهنی پیش می‌آید. حتی در *دیوان حافظ* که متعلق به قرن هشتم یا نهم هجری و در واقع هشت یا ۹ قرن جوانتر و جدیدتر از قرآن مجید است، اختلاف قراآت فراوانی رخ داده است؛ فی‌المثل در مهیّا / مهنّا؛ تجمّل / تحمّل؛ قصه / وصله؛ بکن هنری / مکن هنری؛ شیخ جام / شیخ خام؛ از سر فکر / از سر مکر؛ کاردانی / کاروانی؛ صلاح بی‌ادبیست / صلای بی‌ادبیست؛ دریاب / دُریاب؛ شکر ایزد / شکر آنرا؛ طفلْ یکشبه... / طفلِ یکشبه؛ کشتی‌شکستگانیم / کشتی‌نشستگانیم و دهها مورد دیگر نظیر اینها.

در قرآن مجید هم به طریق اولی و به دلیل وجود مشکلات عدیدهٔ دیگر از جمله نبودن نقطه در خط، نبودن اعراب در خط، نبودن علامات وقف و قطع یا سجاوندی، و سنت و سابقه نداشتن خط و کتابت و طبعاً آیین نگارش و قواعد کتابت و املا، در صدر اول و عصر نزول وحی قرآنی همین مسأله یعنی اختلاف قراآت پیش آمد، و با وجود آن عوامل امکان نداشت که پیش نیاید. و در واقع از آن زاده شد. در حیات و حضور خود پیامبر (ص) نیز گاهی تفاوت در تلفظ نزد ایشان مطرح می‌شد و حضرت یکی یا گاه هر دو را تصویب می‌کردند و حدیث «**سَبْعَة اَحْرُف**» (اینکه قرآن هفت وجه مقبول دارد) ناظر به همین معناست. جمع و تدوین و کتابت و تشکیل مصاحف امام [= عثمانی] که از عهد رسول‌اللّه (ص) آغاز شد، در عصر عثمان و با پیگیری و سختکوشی او و شرکت بزرگان صحابه که حافظ قرآن یا کاتب وحی و قرآن‌شناس بودند، به نتیجهٔ نهایی رسید و مصحف رسمی جهان اسلام، چند سال پیش از پایان خلافت عثمان، در حدود سال ۲۸ ق با عظیم‌ترین احتیاطها و دقّتی که در وسع و امکانات آن‌روزی جهان اسلام بود، فراهم و در چند نسخه استنساخ شد و نسخه‌ای در مکه و نسخه‌ای در مدینه نگاهداری شد و چهار - پنج نسخهٔ دیگر، همراه با یک قاری و قرائت‌شناس به مراکز مهم جهان اسلام از جمله کوفه و بصره و شام و بحرین ارسال شد. سنت قرائت سینه به سینه از عهد رسول‌اللّه (ص) وجود داشت و تا امروز هم این مشعل فروزان دست به دست گردیده و بزرگانی در علم قرائت و قرائت‌شناسی وجود دارند که سابقه و سنتشان به قاریان و قرائت‌شناسان و مقریان صدر اول می‌رسد. و اینها حافظ صحت قرائت و تلفظ قرآن مجید هستند. و مصاحف رسمی امروزهٔ جهان اسلام (مصحف قاهره، و امروزه مصحف مدینه) با نظر و نظارت آنان کتابت شده است.

در تاریخ علم قرائت، قراآت سبع (دارای هفت قاری ــ یعنی ائمهٔ قرائت‌شناس ــ و دو راوی

برای هریک = چارده روایت) و قراآت عشر (قراآت دهگانه) که هر دو متشکل از قدیمترین و بزرگترین قرآن‌شناسان و قرائت‌شناسان قرون اولیهٔ اسلامی هستند وجود دارد و بسیاری کتابهای معتبر هست که اختلاف قراآت را ثبت و ضبط کرده است، از جمله *القراآت السبع* اثر ابن‌مجاهد (م ۳۲۴ ق) و *التیسیر فی‌القراآت السبع* تألیف ابوعمرو دانی (م ۴۴۴ ق) و *الحجة‌للقراءالسبعة* اثر ابوعلی فارسی (م ۳۷۷ ق) و *النشر فی‌القراآت العشر*، اثر ابن‌جزری (م ۸۳۳ ق).

مراد از اختلاف قراآت این است که فی‌المثل بعضی از قاریان هفتگانه یا دهگانه در نخستین سورهٔ قرآن (فاتحةالکتاب) **الحمد** را به فتح یا کسر دال خوانده‌اند. یا ملک را در **مالک یوم‌الدین** (که در رسم عثمانی بدون الف کتابت می‌شده و می‌شود) به این صورتها خوانده‌اند: **مَلَکَ یوم‌الدین، مَلِک یوم‌الدین، مالکْ یوم‌الدین**، به جای **مالکِ یوم‌الدین** (که قرائت رسمی قرآنهای امروز جهان اسلام است که روایت حفص از عاصم است). موارد اختلاف قراآت در قرآن مجید بر وفق ثبت کتاب *التیسیر* دانی در حدود ۱,۱۰۰ مورد است که اغلب آنها کم‌اهمیت و فی‌المثل مربوط به حاضر یا غایب بودن ضمایر و صیغهٔ بعضی افعال است نظیر یعملون / تعملون. اما مطلقاً مهمترین و معنی‌دارترین اختلاف قرائت در سراسر قرآن مجید در آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران است که به‌تفصیل به آن خواهیم پرداخت [برای بحث و تفصیل بیشتر دربارهٔ علم قرائت و اختلاف قراآت قرآنی ← مقالهٔ «چارده روایت»، نوشتهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی در کتاب *چارده روایت*؛ همچنین کتاب مهم و مفیدی که در عصر جدید بر مبنای منابع قدیم، در زمینهٔ اختلاف قراآت قرآنی، به همت دکتر محمدجواد شریعت تألیف شده و از سوی سازمان تبلیغات اسلامی انتشار یافته است و اتفاقاً نام آن نیز چهارده *روایت* است].

متشابهات

یکی از علوم قرآنی شناخت محکم و متشابه است. و آیات قرآنی جز اینکه به مکی و مدنی یا ناسخ و منسوخ تقسیم می‌شوند (البته اکثر آیات قرآنی نه ناسخ هستند و نه منسوخ)، به محکم و متشابه هم تقسیم می‌شوند. محکم از اِحکام به معنای اتقان است، و مراد از کلمه یا آیهٔ مُحکَمه آن است که معنای آن واضح است و چندوجهی یا مبهم نیست و به قول راغب اصفهانی «چه از نظر لفظ، چه از نظر معنی شبهه در آن راه ندارد» مانند اکثر آیات تشریع (آیات‌الاحکام = آیات فقهی) و مواعظ و آداب و اخلاق قرآن. متشابه از تشابه است، یعنی همانندی، و همریشه با شبهه و اشتباه یعنی به گمان افتادن یا افکندن. و عبارت یا آیهٔ متشابه به گفتهٔ راغب اصفهانی

«ظاهرش بیانگر باطنش نیست». به قول شیخ طوسی «محکم آن است که به خاطر وضوحش بدون قرینه یا دلالت [خارجی] به صرف توجه به ظاهرش، مراد از آن دانسته شود، و متشابه آن است که با توجه به ظاهرش مراد از آن دانسته نشود مگر آنکه قرینه‌ای [خارجی] بر آن افزوده شود که معنای مراد را برساند» (تفسیر *تبیان*، ذیل تفسیر آیهٔ ۷ سورهٔ آل‌عمران). به تعریف دیگر متشابه لفظی است محتمل وجوه معانی که در معرض شک و شبهه است و لذا محتاج به تأویل است و هم قابل تأویل صحیح است و هم تأویل فاسد مانند اکثر آیات خلق یعنی آفرینش انسان و آسمانها و تقدیر و صفات و افعال الهی» (*التمهید*، نوشتهٔ استاد محمدهادی معرفت، ۸/۳).

اکثریت عظیم آیات قرآنی محکم، و اقلیت آنها، در حدود دویست آیه (← *التمهید*، ۱۴/۳) متشابه است. یک فقره از آیات متشابه، آیاتی است که به خداوند چشم و گوش و دست و وجه نسبت می‌دهد یا از استوای الهی بر عرش (که هم‌معنای استوا باریک و بغرنج است و هم‌معنای عرش) و نیز «رؤیت الهی» سخن می‌گوید. یا به «آمدن» خداوند اشاره دارد. در خود قرآن کریم کراراً به اِحکام یا تشابه آیات یا وجود محکم و متشابه در میان آیات اشاره و تصریح شده است که یک نمونهٔ بارز و اعلای آن در همان آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران است که مدار و محور بحث ما در این مقاله است. طبعاً این سؤال پیش می‌آید که اصولاً چرا متشابهات که شبهه‌انگیز و دشوار و دیریاب است، در متنی چون قرآن که مثل اعلای فصاحت و روشنی و صراحت بیان است، وجود دارد؟ و شاید اگر تمام آیات و عبارت قرآنی، محکم یعنی روشن و بدون «تشابه» بود، برتر و بهتر بود. در پاسخ باید گفت که قرآن در قالب و بر وفق موازین کلام طبیعی انسان نازل شده است. و در کلام بشری از ساده‌ترین تعبیرات روزمرّه گرفته تا عالیترین تعبیرات و عبارات ادبی و هنری انواع صورتهای مَجازی و استعاری و تمثیلی و کنایی راه دارد، و هرجا که مَجاز باشد، لامحاله تشابه و متشابه پیش می‌آید. زمخشری و امام فخر رازی وجود متشابهات را، نه عیب و ایراد، بلکه حسن و هنر و مایهٔ پیشرفت علم و فرهنگ می‌دانند (← تفسیر *کشّاف*، و *تفسیر کبیر*، ذیل آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران). حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرموده‌اند که «**انّ القرآن حمّالٌ ذووجوه**» (قرآن در بر دارندهٔ وجوه معانی گوناگون است ← *نهج‌البلاغة*، نامهٔ ۷۷). در اینکه متشابهات را باید حمل بر معنای ظاهری و لفظی نکرد، بلکه تأویل کرد بین اکثر قرآن‌پژوهان، مخصوصاً معتزله و شیعه اتفاق نظر است. فقط ظاهرگرایان و بعضی از اشعریان افراطی و حشویه بر آنند که باید از تأویل پرهیزکرد و آیات متشابه را حمل بر معنای ظاهری کرد و در چون و چند آن ژرفکاوی نکرد، چنانکه قول مشهوری در این زمینه از مالک‌بن انس دربارهٔ

استوای خداوند بر عرش نقل شده است: «استوا معلوم است، و کیفیت آن مجهول است [و ایمان به آن واجب است] و سؤال از آن بدعت است» (← *تفسیر قُرطبی*، ذیل آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف).

از مهمترین آثار قدما در زمینهٔ شرح و تأویل متشابهات قرآن، *متشابه‌القرآن* اثر قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ ق) متکلم بزرگ معتزلی است. دیگر *حقایق‌التأویل* اثر شریف رضی (م ۴۰۶ ق) جامع *نهج‌البلاغه* که فقط مجلد پنجم آن محفوظ مانده و به طبع رسیده است. همچنین: *متشابه‌القرآن و مختلفة*، تألیف ابن شهرآشوب.

تأویل

همان‌طور که متشابه را با توجه به محکم، معنی کردیم، تأویل را هم باید در جنب تفسیر و در مقایسه با آن توضیح داد. ساده‌ترین معنای تفسیر «علم فهم قرآن» یا «تفهیم مرادالله از قرآن، در حد مستطاع بشر» است (← *قانون تفسیر*، اثر استاد سیدعلی کمالی، *صص* ۲۷ و ۴۶ـ۴۷). تأویل از «اَول» به معنای رجوع است (*قاموس* فیروزآبادی). هم تفسیر به معنای شرح و بیان، در قرآن به کار رفته است (فرقان، ۳۳) هم تأویل. استاد محمدهادی معرفت بر آن است که کلمهٔ تأویل که ۱۷ بار در قرآن مجید به‌کار رفته است، به سه معنی است: ۱) به معنای «مآل امر» (سرانجام) در پنج جای قرآن: نساء، ۵۹؛ اسراء، ۳۵؛ اعراف، ۳۵ (دوبار)؛ و یونس، ۳۹. ۲) به معنای «تعبیر رؤیا»، در هشت مورد: یوسف، ۶، ۲۱،۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱. ۳) به معنای «توجیه متشابه» [یعنی معنای باطنی] در چهار مورد: آل‌عمران، ۷ (دوبار)،کهف، ۷۸ و ۸۲.

بعضی از قرآن‌پژوهان تأویل را اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی می‌دانند، بی‌آنکه از عادت و عملکرد زبان عربی در تجوّز عدول شود و باید بر وفق علاقه‌های مجازی باشد، مانند تسمیهٔ شیء به شبه آن یا به سبب آن، یا به لاحق آن یا به مقارن آن (غزالی در *مستصفی*). بعضی تأویل را عبارت از «توجیه متشابهات» دانسته‌اند و «کشف معنای ثانوی کلام که آن را بَطن گویند، در برابر معنای آشکار که آن را ظَهر گویند» (*التمهید*، ۲۸/۳). فهم تفسیر نیاز به قرینهٔ خارج از کلام، از جمله دلیل عقلی و توجیه فکری و نظری ندارد، امّا تأویل نیاز به دلالت صریحی از خارج لفظ و عبارات متشابه دارد. بعضی گفته‌اند تفسیر در الفاظ است و در مفردات، اما تأویل در معانی است و در جملات. بعضی گفته‌اند تفسیر با عبارت سروکار دارد و تأویل با اشارت. محمدحسین ذهبی، قرآن‌پژوه و مورّخ تفسیر می‌نویسد: «تفسیر راجع به روایت است، و تأویل راجع به درایت» (*التفسیر والمفسّرون*، ۲۲/۱). در ضرورت تأویل هم

قرآن ناطق است و هم ائمه(ع) و صحابه و هم قرآن‌پژوهان اعصار بعد؛ ولی تأویل قرآن، کار هر کسی نیست و هم خود قرآن (طبق قرائتی که مطرح خواهد شد) و هم احادیث بسیار قائل به این است که تأویل نادرست و غیرقانونی، کار هوسناکان و سرگشتگان، و پیروان مکاتب و مذاهب ضالّه و مضلّه است، اما تأویل درست و قانونی ــ که فهم متشابهات قرآنی در گرو آن است ــ وظیفهٔ «راسخان در علم» یعنی دانشوران دین‌پژوه و سخندان و درست‌اعتقاد است. دربارهٔ راسخان در علم که دانایان تأویل قرآن هستند، در صفحات بعدی همین مقاله سخن خواهیم گفت.

آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران

چنانکه اشاره شد، مدار و محور این بحث که از عصر نزول وحی تا امروز، معرکهٔ آراء و اندیشه‌های قرآن‌پژوهان بوده است، هفتمین آیه از سورهٔ آل‌عمران است، از این قرار: **هوالّذی انزل علیک‌الکتاب منه آیات محکمات هُنّ ام‌الکتاب و اُخَرُ متشابهات. فامّاالّذین فی قلوبهم زیغ فیتّبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله، و ما یعلم تأویله الّاالله** [عطف / وقف] **والراسخون فی العلم یقولون آمنّا به، کل من عند ربّنا و ما یذکّر الّا اولوا الالباب.**

اختلاف قرائتی که در اینجا، بر سر وقف‌کردن یا نکردن بعد از کلمهٔ «اللّه» وجود دارد، مهمترین و معنی‌دارترین اختلاف قرائت در سراسر قرآن، و تاریخ فهم و تفسیر قرآن است. از نظر زبانی و نحو، هر دو وجه جایز است:

۱) «قرائت وقف» [از این پس در دنبالهٔ مقاله، دو اصطلاح قرائت وقف و قرائت عطف را به کار می‌بریم که به‌ترتیب برابر با فصل، و وصل است و شرحش خواهد آمد] یعنی وقف بعد از کلمهٔ الله، که با چنین وقفی معنای آیه چنین می‌شود که تأویل متشابهات را جز خداوند کسی نمی‌داند. در این قرائت **والراسخون فی‌العلم** جملهٔ مستأنفه (یعنی آغازین و مستقلی) است. ترجمهٔ کل این آیه بر طبق «قرائت وقف»، بر وفق ترجمهٔ جدیدالانتشار آقای دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی، که جانب این قرائت را گرفته‌اند، چنین است: «اوست [آن خدای] که [این] کتاب را بر تو فروفرستاد. برخی از آن، آیه‌های محکم‌اند که آنها مادر و اصل کتاب‌اند؛ و برخی دیگر متشابه‌اند. اما آنها که در دلشان کژی ــ انحراف از راه راست ــ است، آنچه را متشابه است پی می‌گیرند برای فتنه‌جویی و در جستن تأویل آن و حال آنکه تأویل آن را جز خدا نمی‌داند؛ و آنان که در دانش استوارند، گویند: ما بدان گرویده‌ایم، همه از سوی پروردگار ماست.

و این را جز خردمندان یاد نکنند و پند نگیرند».

۲) «قرائت عطف» (یا وصل). اگر بعد از اللّٰه وقف نشود، یعنی **والراسخون فی‌العلم** به اللّٰه عطف شود، معنای اصلی آیه چنین می‌شود که راسخان در علم هم تأویل متشابهات را می‌دانند. ترجمهٔ این آیه را از ترجمهٔ جدید راقم این سطور که در مراحل نهایی زیر چاپ است، بر وفق «قرائت عطف» نقل می‌کنیم: «او کسی است که کتاب [قرآن] را بر تو نازل کرد که بخشی از آن محکمات است که اساس کتاب است، و بخش دیگر متشابهات است؛ اما کج‌دلان، برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل [دلخواه خود از آن] پیگیر متشابهات می‌شوند. حال آنکه تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم ــ که می‌گویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است ــ نمی‌دانند؛ و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد».

۱) قائلان به «قرائت وقف» تقریباً همه از اهل سنت هستند، از جمله: ابی‌بن کعب، ابن‌مسعود، عروة‌بن زبیر، حسن بصری، عمربن عبدالعزیز، مالک، کسایی، فرّاء، اخفش، جبّایی، طبری، میبدی، امام فخر رازی، قرطبی، ابن‌جزّی، ابوحیان غرناطی، نیشابوری، واعظ کاشفی، قاسمی. ۲) قائلان به «قرائت عطف» هم از میان اهل سنت هستند و هم اکثریت شیعه؛ و بعضی از بزرگان آنان عبارتند از: الف) **اهل سنت**: مجاهد، نحّاس (نحوی)، عُکبری (نحوی)، قاضی عبدالجبار (در *تنزیه‌القرآن*)، زمخشری، ابن‌فورک، ابن ابی‌الحدید، بیضاوی، زرکشی (در *برهان*)، ابوالسعود عمادی، آلوسی، محمود صافی (نحوی معاصر) و شیخ محمدعبده. ب) **شیعه**: ائمهٔ اطهار(ع) چنانکه حدیثی از امام صادق(ع) در *کافی* و *تفسیر عیاشی* نقل شده است که فرموده‌اند: «**نحن الراسخون فی‌العلم فنحن نعلم تأویله**» (ما راسخان در علمیم؛ و لذا تأویل آن را می‌دانیم)، قمی، عیاشی، شریف رضی، شریف مرتضی (در مجلس سی‌وسوم از *امالی*)، طبرسی، ابوالفتوح رازی، ملافتح‌الله کاشانی، ملامحسن فیض، شبّر، بلاغی، مغنیه. ۳) بی‌طرفان که هریک از دو قرائت را به‌نوعی جایز می‌شمارند: ابن‌عباس، ابن‌کثیر، شیخ طوسی، شوکانی، علامه طباطبایی، محیی‌الدین درویش (نحوی معاصر).

دلایل صحت و رجحان قرائت عطف

۱) یادآور می‌شویم که «قرائت عطف» (یا وصل) یعنی عطف «راسخان» به «الله» ــ یعنی قرائتی که معنای آن چنین است که غیر از خداوند، راسخان در علم هم به تأویل قرآن علم دارند ــ در میان شیعه اجماعی است و از میان همهٔ مفسران بزرگ شیعه فقط دو تن (از قدما شیخ طوسی و

از معاصران علامه طباطبایی) قائل به هر دو قرائت هستند. یعنی ایشان هم منکر قرائت مقبول شیعه نیستند. دیگر اینکه اگر فقط شیعه قائل به «قرائت عطف» بود، شاید این شبهه پیش می‌آمد که صرفاً از احترامی که برای ائمهٔ خود ــ علیهم‌السلام ــ قائلند، طرفدار این قرائت شده‌اند. یعنی این قبا را به قامت ایشان بریده و دوخته‌اند، اما خوشبختانه عدهٔ معتنابهی از بزرگان اهل سنت (از مفسران زمخشری و بیضاوی و عبده، و از نحویان قدیم نحّاس، و از نحویان معاصر محمود صافی، و از قرآن‌پژوهان دیگر زرکشی، و از متکلمان بزرگ قاضی عبدالجبار و ابن‌فورک و ابن‌ابی‌الحدید) هم همرأی و همقرائت با شیعه هستند. حاصل آنکه از بزرگان شیعه کمترکسی همقرائت با اهل سنت و صرفاً قائل به «قرائت وقف» است (شیخ طوسی و طباطبایی قائل هر دو قرائت هستند، نه یکی دون دیگری)، اما از بزرگان اهل سنت، بسیاری کسان که نام بردیم، همقرائت با شیعه و قائل به «قرائت عطف» هستند؛ یعنی راسخان در علم را هم دانای تأویل قرآن می‌دانند.

۲) در قرآن کریم آیاتی هست حاکی از اینکه «اهل علم» [**الذین اوتوالعلم**] یا «اهل‌الذکر» یا «اهل استنباط» فهمندگان حاق معانی باطنی قرآن هستند:

بل هو آیات بینات فی صدورالذین اوتوالعلم (عنکبوت، ۴۹)؛ **فسئلوا اهل‌الذکر ان کنتم لاتعلمون** (نحل، ۴۳؛ انبیا، ۷)؛ **ولوردّوه الی‌الرسول لعلمه الذین یستنبطونه منهم** (نساء، ۸۳).

۳) قرآن کتاب هدایت و عربی مبین است و به لسان قوم است و دربر دارندهٔ پیام الهی است. اگر مردم بافرهنگ و راسخ در علم، تأویل قرآن را ندانند، در این صورت بلاتشبیه چنین خواهد شد که خداوند کتابی را که بارها به‌روشنی و روشنگری آن تصریح شده، به صورت معمّا و تعمیه و توریه نازل فرموده است. و این نقض غرض است. و العیاذبالله شبیه به «المعنی فی بطن‌الشاعر» خواهد شد. حال آنکه خداوند مخاطبان قرآن را امر به تأمل و تدبّر در قرآن کرده است و چنین امری در صورتی معقول است، که امکان فهم و تدبّر فراهم باشد. و اگر برای همگان فراهم نیست، برای دانشوران و دین‌پژوهان باشد.

۴) از سیاق آیه برمی‌آید که از راسخان در علم باید انتظار دانستن تأویل قرآن را داشت نه ندانستن آن را. به گفتهٔ استاد سیدعلی کمالی «اگر [**والراسخون فی‌العلم**] مستأنفه باشد [و عطف نباشد] قید رسوخ در علم بیجاست، زیرا بسیاری از مؤمنین بی‌علم سلیم‌الاعتقاد نیز می‌گویند: «آمنّا کلٌّ من عند ربّنا» زیرا می‌دانند که چنین اعتقادی از ضروریات دین است و اختصاصی به راسخین ندارد. چنان‌که مجاهد گفته: «اگر راسخین در علم در این مورد هیچ امتیازی نداشته باشند

جز آنکه بگویند آمنّا، چه مانعی دارد که غیرراسخین هم بگویند. و آن‌وقت فرقی میان راسخین و غیرراسخین نباشد» (*قانون تفسیر*، ص ۳۱۴).

۵) اگر «قرائت وقف» را بگیریم حتی پیامبر اسلام(ص) هم که صاحب رسالت و مهبط وحی و فراگیر قرآن از مقام صدور وحی است، دانای تأویل قرآن نخواهد بود. و این قول نقض حرمت شرعی و خرق اجماع در بردارد. اما اگر قبول کنیم که حضرت رسول(ص) تأویل قرآن را می‌داند، در این صورت چون راسخ در علم است، تأویل را می‌داند. وگرنه هیچ آیه‌ای جز این آیه در قرآن نیست که چنین جوازی به رسول‌الله(ص) بدهد. لذا حال که دانستن تأویل به خاطر رسوخ در علم است، پس دیگران از جمله ائمهٔ اطهار(ع) و سایر بزرگان دین و دانش هم می‌توانند دانای تأویل باشند.

استاد محمدهادی معرفت می‌نویسد: «به قاعدهٔ لطف، وجود علمای عارف به تأویل متشابهات بر وجه صحیح آن سدّی رفیع در برابر اهل زیغ و باطل و دفاع از دین و از تباه‌سازی آیات قرآن باشد، لازم است» (← *التمهید*، ۳۶/۳).

استاد سیدعلی کمالی دزفولی روایتاً و درایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که افضل راسخان در علم، پیامبر(ص) و سپس حضرت علی(ع) و سایر ائمهٔ اطهار ـ علیهم‌السلام ـ هستند. اما به نظر استاد معرفت، در میان علمای اسلام مخصوصاً در میان قرآن‌شناسان از طبری گرفته تا طباطبایی بسیاری کسان راسخ در علم به شمار می‌آیند. به نظر نمی‌رسد ملکهٔ عصمت، یا مقام امامت، برای رسوخ در علم لازم باشد. البته اخباری در منابع کهن شیعه آمده است که دلالت بر این دارد که «راسخان در علم آل‌محمد هستند» و احادیث بسیاری از امام صادق(ص) و دیگر ائمهٔ اطهار(ع) روایت شده است که فرموده‌اند: «**نحن الراسخون فی‌العلم فنحن نعلم تأویله**» (ما راسخان در علم هستیم و لذا تأویل قرآن را می‌دانیم) (← تفسیر عیاشی، ذیل تفسیر آیهٔ ۷، سورهٔ آل‌عمران؛ *بحارالانوار*، ۲۳، *کتاب‌الامامة*، باب ۱۰؛ همچنین ۹۲/۹۲).

۶) اگر احادیث شیعه مورد وثوق و قبول بعضی از صاحب‌نظران از جمله بعضی از برادران اهل سنت نباشد، حدیث معروفی هست که منابع فریقین نقل کرده‌اند، و از نظر بحث ما حائز کمال اهمیت است و آن حدیثی است مشتمل بر دعای حضرت رسول(ص) در حق ابن‌عباس قرآن‌شناس و صحابی جلیل‌القدر: «**اللّهم فقّهه فی‌الدین و علّمه التأویل**» (بارپروردگارا! به او دین‌پژوهی ـ تفقه در دین ـ و تأویل بیاموز) که به صریحترین وجهی نشان می‌دهد که تأویل آموختنی است و به مدد فضل و فرهنگ پیشرفته و رسوخ در علم به دست می‌آید (برای مدارک

این حدیث ← *قانون تفسیر*، ص ۳۱۴). همچنین روایاتی از ابن‌عباس نقل شده است که می‌گوید من از دانایان تأویل قرآنم (برای مدارک آن ← *التمهید*، ۴۸/۳).

۷) در سراسر تاریخ تفسیر قرآن، آن دسته از مفسران اهل سنت هم که قائل به «قرائت وقف» هستند مانند امام فخر رازی (یعنی راسخان در علم را دانای تأویل قرآن نمی‌دانند)، عملاً در تفسیرهای خود، به نحوی رفتار کرده‌اند که گویی تأویل قرآن را می‌دانند. کافی است که به تفاسیر این دسته از مفسران اهل سنت، ذیل آیات متشابه مراجعه کنید تا ملاحظه کنید که بیشتر از مفسران شیعه در تأویل آنها می‌کوشند و سنگ تمام می‌گذارند.

۸) برای تغییر ذایقهٔ خوانندگان گرامی و تنوع در بحث، از کسانی که قائل به «قرائت وقف» هستند می‌پرسیم آیهٔ حاضر، یعنی آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران، آیا متشابه است یا محکم؟ اگر بگویند محکم است که مکابره با حق و مجادله با حس و عیان کرده‌اند. و به آنان یادآور می‌شویم که این آیه بیش از هر آیهٔ دیگری «تشابه» داشته و دوپهلو می‌نموده و بیش از ۱۴ قرن است که معرکهٔ آراء اندیشه‌وران و قرآن‌پژوهان است؛ پس لامحاله قبول خواهندکرد که متشابه است. سپس خواهیم پرسید آیا این آیهٔ متشابه را تأویل می‌کنند یا خیر؟ اگر بگویند خیر، خواهیم گفت پس معنای آن را از کجا می‌فهمید؟ اگر بگویند آری، خواهیم گفت پس شما خود را توانا و دانای تأویل می‌دانید. و این خُلف است. زیرا شما طبق قرائتی که پیش گرفته بودید (قرائت وقف) فقط خداوند را دانای تأویل آیات متشابه می‌دانستید. پس دانسته یا نادانسته آب به آسیاب حریفان خود ــ که ما باشیم ــ می‌ریزید، و چیزی را که با دست پس می‌زنید، با پا پیش می‌کشید. پس مخالفت شما با ما صوری، و جدال شما با ما لفظی است.

کلمات فارسی در قرآن مجید
(طرحی مقدماتی و پیشنهادی)

اشاره

پیش از ورود به مباحث اصلی این مقاله و طرح یکایک کلمه‌های قرآنی‌ای که اصل آنها فارسی انگاشته می‌شود، به اطلاع خوانندگان گرامی می‌رساند که نگارندهٔ این مقاله از بضاعت علمی کافی، از جمله دانش زبان‌شناسی، مخصوصاً شاخهٔ ریشه‌شناسی، برخوردار نیست، لذا عمدتاً و محتاطانه آراء و انظار صاحب‌نظران قدیم و جدید را با ذکر منابع هریک منعکس می‌کند؛ و تازه معلوم نیست که آراء آن صاحب‌نظران هم از اتقان نهایی برخوردار باشد.

فقط زبان‌شناسان ریشه‌شناس ماهر وکاردان می‌توانند با درجهٔ اطمینانی نسبتاً بیشتر دربارهٔ اصل این کلمات داوری کنند و اطلاعات بالنسبه متقن‌تری به دست دهند، نه ذوق‌ورزانی چون راقم این سطور که به صرف شوق بسیار به اغلب مسائل قرآنی و مباحث قرآنی‌پژوهی، به این وادی کشیده شده است.

به‌وضوح می‌توان دید که بر سر این راه و برای هر سالکی، موانع و معضلاتی وجود دارد. نخست معضل اعتقادی است؛ یعنی چون و چند همین مسأله سهل و ممتنع که چگونه واژگان فارسی یا غیرعربی در حریم وحی الهی راه یافته است، که بسیاری کسان مخصوصاً از قدما را به تعصب‌ورزی در این عقیدهٔ جزمی کشانده است که قائل شوند در قرآن مجید حتی یک کلمه که عربی فصحیٰ نباشد نیست. یعنی مسأله‌ای که امروزه کاملاً علمی و قابل تحقیق به نظر می‌رسد، در قدیم غیر قابل تحقیق و کاملاً اعتقادی می‌نموده است. مسأله یا مشکل دوم ملاحظهٔ ساحت قدسی و غیبی قرآن مجید است که دربارهٔ آن نسنجیده و بی‌تحقیق عمیق، نمی‌توان و نباید سخن

گفت. و چه‌بسا نتیجهٔ هر تحقیق آزادی را نتوان آزادانه به قرآن کریم اطلاق کرد. به عنوان مثال عرض می‌شود که اگر نقد روان‌شناسانه و روانکاوانه اعتبار و اتقان علمی هم داشته باشد، فرهنگ مسلمانی اجازه نمی‌دهد که آن را دربارهٔ قرآن مجید بکار گیرند. سوم مسأله احتیاط علمی است که در کارهای قرآن‌پژوهی به شیوهٔ مضاعف باید اعمال گردد. یعنی فی‌المثل با همان سیرت و سانی که حافظ‌پژوهی می‌کنیم، نمی‌توانیم قرآن‌پژوهی کنیم.

راقم این سطور حتی اگر تخصص و مدرک دانشگاهی در رشتهٔ اصلی زبان‌شناسی و فرعی ریشه‌شناسی داشت، باز هر فقره از تحقیق ریشه‌شناختی خود را دربارهٔ هر کلمهٔ قرآنی، زیر چتر احتیاط و احتمال نگه می‌داشت، و هرگز قطعی و بتّی اظهارنظر نمی‌کرد، و همهٔ نتایج به دست آمده را مقید به قید ظن و ظنی و حدس و حدسی ـ ولو ظنّ معقول و حدس مقبول ـ می‌ساخت. در نهایت مقالهٔ حاضر را فقط فتح بابی نیم‌گشوده و محتاطانه می‌توان به حساب آورد، به امید آنکه صاحب‌نظران زبان‌شناس و قرآن‌پژوه این باب را دلیرانه‌تر و عالمانه‌تر بر روی مشتاقان این‌گونه معارف بگشایند؛ و بیش از همه امید می‌برم دوست دانشورم جناب آقای دکتر علی اشرف صادقی، استاد زبان‌شناسی دانشگاه تهران، که از فرهیخته‌ترین و نکته‌سنج‌ترین زبان‌شناسان امروز ایران هستند، این مقاله را با کیمیای انتقاد و ویرایش عالمانهٔ خود اصلاح فرمایند تا طبع دیگر آن به این اندازه مقدماتی و غیرقطعی نباشد، و اعتماد خوانندگان و پژوهندگان را برانگیزد. نام منابع اساس کار که هفت اثر مرجع است در سراسر همین مقاله آمده است.

عده‌ای از محققان اعم از قرآن‌شناسان و لغویان قدیم، منکر اشتمال قرآن بر لغات غیرعربی بوده‌اند. سیوطی در نوع سی و هشتم از *اتقان* و مقدمهٔ *المهذّب*، امام شافعی، طبری، ابوعبیده معمربن مثنی و قاضی ابوبکر باقلانی، و ابن‌فارس لغوی را طرفدار خلوّقرآن مجید از لغات غیرعربی معرفی می‌کند. مبنا و مستند اینان، تصریح خداوند است در قرآن کریم به اینکه قرآن به زبان عربی (عربی مبین) است (یوسف، ۲؛ نحل، ۱۰۳؛ شعراء، ۱۹۵؛ فصّلت، ۴۴) (← *المهذب*، صص ۲۲ـ۲۳).

اما مجوّزان و قائلان به وجود لغات غیرعربی در قرآن بر آنند که بودن چند فقره لغت غیرعربی، قرآن را از صفت عربی نمی‌اندازد، چنانکه قصیده و غزل فارسی هم با آنکه لغات عربی بسیاری دارد، ولی این واژگان عربی‌اش، آن را غیرفارسی یا عربی نمی‌گرداند. و امروزه زبان‌شناسان همه پیرو این نظریه‌اند و بر آنند که هیچ زبانی از زبانهای زنده و حتی مهجور جهان

نیست که در آن کم یا بیش لغات دخیل از زبان دیگر وجود نداشته باشد. سیوطی در *المهذب* ۱۴۰ واژهٔ قرآنی را معرب ــ یعنی غیرعربی‌الاصل که سپس عربی شده است ــ شمرده است.

آنانکه منکر وجود لغات و کلمات غیرعربی در قرآن مجید بوده‌اند، این نظر را صرفاً از روی تحقیق زبانی و لغوی نداشته‌اند، بلکه جنبهٔ اعتقادی و ایدئولوژیک داشته است. کلام قدیم الهی ــ به‌زعم آنان ــ چگونه ممکن است در بر دارندهٔ لغتی باشد که در زمان و مکان معین ــ ولو آنکه بر ما معلوم نباشد ــ از فرس به عرب رسیده است، یا از یونانی و حبشی، و قبطی و سریانی و عبرانی و زبانهای دیگر. در پاسخ می‌توان گفت این خود از عیبها و خللهای نظریهٔ قدیم‌انگاری کلام‌الله است. و مشکل قدیم‌انگاری کلام ربانی، با نفی لغات دخیل و غیراصیل هم حل نمی‌شود. چیزی که مسلّم است زبان عربی یا هیچ زبان دیگری یا اصولاً هیچ پدیدهٔ انسانی قدیم و ازلی نیست، و این معمای بغرنج را باید طرفداران قول به قدم و نامخلوق بودن قرآن مجید پاسخ بدهند. خوشبختانه شیعهٔ امامیه در سراسر تاریخ فرهنگش تا به امروز معتقد به حدوث قرآن مجید است. و این قول یا عقیده با مسأله وجود لغات دخیل در قرآن ــ که یک واقعیت زبان‌شناسی تاریخی است ــ همسو و سازگار است. به این شرح که خداوند برای وحی خود لسان قوم پیامبر (ص) و زبان همروزگار با او یعنی لهجهٔ قریش از زبان عربی عربستان سدهٔ هفتم میلادی را با همهٔ اسباب و لوازم، یعنی با دستگاه صرفی و نحوی و معنایی و بلاغی و ادبی و واژگانی (از جمله طبعاً لغات دخیل و معرّب) عیناً برگرفته است؛ یعنی زبانی که در هنگام نزول وحی از سال اول بعثت تا آخر عمر رسول‌الله (ص) زبان روز و زنده به حساب می‌آمده است، نه اینکه فی‌المثل از نظر پیامبر (ص) یا صحابه و معاصرانش باستانی و مهجور به نظر آید و در آن لغات یا تعبیرات ناآشنا یا ناشناختنی وجود داشته باشد. شاید به‌قید احتیاط بتوان گفت خداوند برای ابلاغ وحی نه فقط زبان بلکه فرهنگ آن روزگار را ــ که فی‌المثل شامل هیأت بطلمیوسی و طب بقراطی و نظایر آن بوده است ــ انتخاب فرموده است. کافیست توجه داشته باشیم که مسأله اسباب [= شأن] نزول که بخش عمده‌اش سؤالها و مسائل مطروحهٔ روز بوده، به قرآن جنبهٔ روزآمد (آنروزی و آنروزگاری) بسیاری می‌بخشیده است. از همین است که بسیاری از وجوه فرهنگ مادی و معنوی و اخلاق و آداب نیک و بد عصر جاهلی (مانند حنیفیت، حج، ربا، بیع و بیعت و تجارت و ایلاء و ظهار و لعان و مسائل بسیار دیگر که البته وحی الهی در احکام آنها تغییر و تحول عظیم و انسانی به بار آورده است) در قرآن مجید بازتاب دارد. (برای تفصیل بیشتر ← «جاهلیت» در همین کتاب).

آری بدین ترتیب چون خداوند فرهنگ و زبان آن روزگاران را مبنای نزول وحی انتخاب فرموده است، لذا لغات دخیل یا معرب یا وام واژه‌های موجود در زبان عربی آن مقطع زمانی - مکانی (یا تاریخی - جغرافیایی - فرهنگی) نیز در بافت وحی بازتاب یافته است.

امیدوارم این مقدمه‌ها باعث سوءتفاهم نشود. این نظریه‌های موقت و محتمل، واقع‌بینانه پیش نهاده شده است، نه آرمان‌گرایانه یا ایدئولوژی‌وار. و شاید کمی از مشکلات در پرتو آنها حل شود. فی‌المثل اگر گفته شود که چشم‌زخم و جادو که در قرآن دارای اثر و تأثیر تلقی شده است، مبنای علمی ندارد، پاسخش این خواهد بود که خداوند فرهنگ معیّنی را (همچنانکه زبان دوره‌ای معین را)، برگرفته و بازتافته است. این امر با وجود حقایق عظیم ازلی و ابدی و غیبی و قدسی که قرآن‌کریم سرشار از آنهاست منافات ندارد. و راقم این سطور، به این اعتقاد ضروری اسلامی - شیعی پایبند است که قرآن مجید به عین الفاظ آن وحی الهی است که حق‌تعالی آن را ــ که اصلش در لوح محفوظ است ــ به توسطِ فرشتهٔ امین وحی یعنی جبرئیل، هم یکباره و هم به تفاریق بر قلب [قوای درّاکهٔ پیامبر اسلام] فرو فرستاده است و نزول آن در حدود بیست و سه سال بطول انجامیده و سپس با نظر و نظارت اکید حضرت رسول(ص) کاتبان وحی آن را نوشته‌اند و جمع و تدوین و ترتیب و مصحف ساختن آن از عصر رسول‌الله(ص) تا زمان عثمان به طول انجامیده، و مجموعهٔ وحی الهی بدون هیچ افزود و کاست، البته بدون نقطه و نشانها و اعراب، به دستور عثمان و بر مبنای جمع اصلی زمان حیات رسول‌الله(ص) و جمع دیگر در زمان ابوبکر، جمع نهایی یافته و به صورت مدوّن بین‌الدفتین و مصحف [=کتاب به صورت اوراق شیرازه‌بستهٔ مجلد] درآمده است (تا پیش از سال ۲۸ ق) (← مقالهٔ «قرآن و قرآن‌پژوهی» در همین کتاب) و آن همین قرآن مقدّسی است که امروزه در دست داریم و هیچ‌گونه تحریفی نیز در آن رخ نداده است (← مقالهٔ «تحریف‌ناپذیری قرآن» در همین کتاب).

نگارندهٔ این سطور، اعتقاد خود را که درست برابر با اعتقاد رسمی اسلامی و شیعی است از آن روی بیان‌کرد تا تصور نشود مانند بعضی از مستشرقان که قرآن کریم را ــ العیاذبالله ــ معروض وتابع هرگونه تحقیق تاریخی و متن‌شناسی و معناشناسی قرار می‌دهند، عمل می‌کند. حاصل آنکه، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، هر تحقیق آزاد و آزاداندیشانه‌ای را دربارهٔ این وحی‌نامهٔ قدسی مجاز نمی‌دانیم، ولی با همین معیارها، بحث حاضر را در بررسی چون و چند کلمات معرب فارسی‌الاصل قرآنی بلااشکال و حتی قابل توجه محققان و قرآن‌پژوهان و فرهنگ‌دوستان می‌دانیم. هرچه هست این گام لرزان اول است، نه حرف محکم آخر. و برای

تسهیل مراجعه، کلمات را به‌ترتیب الفبایی درج می‌کنیم:

۱) اباریق [واقعه، ۱۸].

سیوطی در *المتوکلی* (ص ۷)، و *المهذب* (ص ۳۳)، و *اتقان* (۱۲۹/۲)، و آرتور جفری (*واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمهٔ فارسی، صص ۱۰۱ـ۱۰۲) و ادّی شیر در *الالفاظ الفارسیة المعرّبة* (ص ۶) آن را فارسی می‌دانند و دو منبع اخیر تصریح دارند که معرب «آبریز» است. ویدن‌گرن آن را معرب «آبریغ» می‌داند (*واژه‌های دخیل*...، ص ۳۴).

۲) ابد [۲۸ بار در قرآن به‌کار رفته است، به صورت *ابداً*، از جمله: بقره، ۹۵؛ نساء، ۵۷].

منابع اساس‌کار ما دربارهٔ این کلمه خاموشند. فقط ادّی شیر به‌اشتباه *آباد* راکه جمع این کلمه است، از آباد فارسی به معنای معمور و آبادان می‌گیرد (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۶). راغب نیز در *مفردات* آن را کلمه‌ای مولّد (غیرعربی اصیل، به نوعی معرب) می‌داند. احتمال دارد که ابد، متخذ از پَت [= پد] فارسی میانهٔ مانوی باشد به معنای زوال، پایان، تمام شدن و نظایر آن (← فرهنگ پهلوی مکنزی)، که بر سر آن حرف نفی «اَ» درآمده است. در هر حال این مسأله شایان تحقیق و بررسی بیشتری است.

۳) الأریکة [که فقط جمع آن به صورت الارائک، ۵ بار در قرآن به‌کار رفته است: از جمله در کهف، ۳۱].

ادّی شیر (در *الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۹) آن را معرب «اورنگ» فارسی می‌داند، که خود تلفظی از «اورند» است. جفری می‌نویسد که به نظر نمی‌آید این سخن درست باشد. اما قائل به اصلیت ایرانی آن است.

۴) استبرق [چهار بار در قرآن به‌کار رفته است، از جمله در کهف، ۳۱].

جوالیقی (در *المعرب*، ص ۱۵)، سیوطی در *المتوکلی* (ص ۷) و *اتقان* (۱۳۰/۲) و *المهذب* (ص ۳۹) همچنین ادّی شیر (در *الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۱۰) همه آن را فارسی معرب و به معنای «الدیباج الغلیظ» دانسته‌اند. ادی شیر آن را معرب «استبر» [= ستبر] می‌داند. آرتور جفری در *واژه‌های دخیل* (صص ۱۱۶ـ۱۱۸) این نظر را تأیید و آن را از صورت «استبرک» پهلوی می‌داند (نیز ← تعلیقهٔ ویدن‌گرن دربارهٔ این کلمه در آغاز کتاب *واژه‌های دخیل*، ص ۳۵).

۵) اسوة [۳ بار در قرآن به‌کار رفته است، از جمله در احزاب، ۲۱].

از میان همهٔ منابع، فقط ادی شیر آن را مأخوذ از «آسا»ی فارسی می‌داند. در اعتبار این قول، جای تردید هست.

۶) برزخ [۳ بار در قرآن بکار رفته است، از جمله در المؤمنون، ۱۰۰].

ادّی شیر، آن را معرب «پرزک» فارسی می‌داند، و آرتور جفری نظر او را رد می‌کند و خود معتقد است که «برزخ» (یعنی مانع و حائل یا فاصلهٔ میان دو چیز) صورتی از «فرسخ» است که همان «پرسنگ» یا «فرسنگ» فارسی است (*واژه‌های دخیل*، ص ۱۳۹). اما ویدن گرن در تعلیقه‌ای که بر این کلمه نوشته است رأی و نظر جفری را به دلایل زبان‌شناختی ردکرده است و این واژه را مرکب از برز+ اخو می‌داند «که جزء اولش به معنای بلند و رفیع و جزء دومش از ریشهٔ «اَهو» به معنای هستی است. لذابرزخ مجموعاً به معنای «هستی برتر» است در مقابل دوزخ که به معنای «هستی بد» می‌باشد، و «بهشت» به معنای «هستی برین»...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۶)

۷) برهان [۸ بار در قرآن به‌کار رفته است، از جمله در نساء، ۱۷۴].

ادی شیر «برهان» راکه به معنای حجت و دلیل است، معرب کلمهٔ «پروهان» فارسی (روشن و آشکار و معروف) می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۲۱). اما آرتور جفری می‌نویسد: «این امر تا حدی بعید می‌نماید» (*واژه‌های دخیل*، ص ۱۴۰) و به پیروی از نولدکه آن را متخذ از اصل حبشی برهان می‌داند (به معنای روشن و روشنایی). دکتر فریدون بدره‌ای در تعلیقه‌ای که بر این کلمه نوشته است، می‌نویسد که معلوم نیست قول نولدکه بر قول ادی شیر ترجیح داشته باشد (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۷).

۸) تَنُّور [۲ بار در قرآن به‌کار رفته است، از جمله: هود، ۴۰].

جوالیقی آن را «فارسی معرّب» می‌داند (*المعرب*، ص ۱۸۴). سیوطی هم می‌نویسد که جوالیقی و ثعالبی [در *فقه‌اللغة*، ص ۳۱۶] بر آنند که فارسی معرب است (*اتقان*، ۱۳۱/۲؛ *المهذب*، ص ۵۰).

ادی شیر چنین مدخلی در کتابش ندارد. آرتور جفری از قول مزهر سیوطی و معرب جوالیقی برمی‌آورد که اصمعی و ابن‌درید هم آن را فارسی معرب می‌دانسته‌اند. و بر آن است که این کلمه هم در زبانهای سامی (آرامی و اکدی و غیره) سابقه دارد، و هم در زبانهای ایرانی (از جمله اوستایی) (*واژه‌های دخیل*، ص ۱۶۰).

۹) جُناح [۲۵ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله بقره، ۱۵۸].

ادّی شیر آن را معرب «گناه» فارسی می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۴۵). آرتور جفری هم همین نظر را تأیید می‌کند (*واژه‌های دخیل*، صص ۱۶۹ـ۱۷۰).

۱۰) جُند [۲۹ بار به صورت مفرد و جمع (جنود) در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: یس، ۳۸].

آرتور جفری می‌نویسد: «امکان دارد که این واژه از اصل ایرانی خود [«گند» در پهلوی] مستقیماً به زبان عربی رفته باشد. اما احتمال بیشتر آن است که این کار از طریق زبان آرامی انجام گرفته باشد» (*واژه‌های دخیل*، صص ۱۷۱ـ۱۷۲).

۱۱) دین [در حدود ۹۱ بار در قرآن به‌کار رفته است، از جمله: بقره، ۱۳۲].

ادّی شیر آن را متخذ از دین فارسی می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۶۹). آرتور جفری پس از ذکر معنای حکم و داوری و دین، و بیان اینکه دین و مدین و تداین هم با آن ارتباط دارد می‌نویسد: «در حقیقت ما در اینجا با دو واژهٔ مختلف از دو ریشهٔ مختلف سروکار داریم: ۱) در معنای دین و مذهب، واژه از ریشهٔ ایرانی گرفته شده است. در زبان پهلوی ما واژهٔ دین به معنای مذهب و دین را داریم، که از دینک به معنای قانون دینی، همدین به معنای همدین و هم‌مذهب و دینان به معنای آدم مذهبی و متدین و مؤمن آمده است. واژهٔ پهلوی، خود از واژهٔ اوستایی دئنا به معنای دین آمده است (هرچند احتمال دارد که خود این واژه از واژهٔ عیلامی دئن گرفته شده باشد). گذشته از آن واژهٔ دین در فارسی جدید از آن گرفته شده است... ۲) دین به معنای داوری و حکم گرفته شده از آرامی است...» (*واژه‌های دخیل*، صص ۲۰۷ـ۲۰۸). مترجم برای این واژه، تعلیقه‌ای آورده است. «ویدن‌گرن می‌گوید: جای تعجب است که مؤلف (یعنی جفری) می‌گوید که واژهٔ اوستایی دئنا، خود احتمالاً از واژهٔ عیلامی دین گرفته شده است. در حقیقت واژهٔ دئنا همان واژهٔ سانسکریت دهیناست... باری صورت صحیح واژه در پهلوی دین است...» (*واژه‌های دخیل*، صص ۳۹ـ۴۰).

۱۲) رزق [در قرآن بارها به صورت اسم و فعل و با مشتقات دیگری چون رازق و رزّاق به کار رفته است].

ادی شیر می‌نویسد: «تعریب «روزی» است که خود منسوب به روز است» (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۷۲). آرتور جفری می‌نویسد: «دانشمندان غربی از خیلی پیش، این واژه را، واژه‌ای دخیل و قرضی دانسته‌اند که از اصلی ایرانی گرفته شده و از طریق زبان آرامی وارد زبان عربی شده است. در پهلوی «روچیک» به معنای روزی و نان روزانه است...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۲۳).

۱۳) روضة [این کلمه به همین صورت یک بار (روم، ۱۵)، و به‌صورت روضات یک بار (شوری، ۲۲) در قرآن بکار رفته است].

آرتور جفری بر آن است که این کلمه از «رود» فارسی گرفته شده است. و نظر ادّی شیر را که

روضه را «ریز» فارسی می‌گیرد، رد می‌کند (*واژه‌های دخیل*، صص ۲۲۶ـ۲۲۷ و ذیل صفحهٔ اخیر).

۱۴) زبانیة [فقط یک بار در سورهٔ علق، آیهٔ ۱۸ بکار رفته است].

ادّی شیر می‌نویسد: «به نظر من واحد آن زبانی است و معنای آن جهنمی است و منسوب به زبانهٔ فارسی به معنای لهیب است» (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۷۷). آرتور جفری نظر ادی شیر را نقل می‌کند و می‌افزاید که زبانه خود از واژهٔ پهلوی «زُبان» به معنی زبان گرفته شده است. اما نهایتاً نظر او را تأیید نمی‌کند، و این کلمه را سریانی می‌داند (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۳۰).

۱۵) زرابی [در قرآن فقط یک بار در سورهٔ غاشیه، آیهٔ ۱۶، به‌کار رفته است].

یعنی فرشهای مجلل. ادّی شیر آن را تعریب «زرآب» فارسی می‌داند و می‌نویسد که فرانکل آن را معرب از زیرپا می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۷۷). آرتور جفری می‌نویسد که فرانکل آن را سریانی می‌داند ولی از قول «هوفمان آن را گرفته‌شده از «زیرپا»ی فارسی می‌داند که احتمال صحت بیشتری دارد. و هوروویتس آن را ممکن می‌انگارد... هرچند اگر آن را فارسی بینگاریم محتمل‌تر آن است که واژه با صورتی از واژهٔ پهلوی زرین... ربط داشته باشد». سپس حدس نولدکه را که آن را از منشأ حبشی می‌داند تضعیف می‌کند و سرانجام می‌نویسد: «و در نتیجه این تمایل در انسان پدید می‌آید که احتمالاً هم واژهٔ عربی و هم واژهٔ حبشی (زربیّه) از یک منبع ایرانی گرفته شده باشند که متأسفانه در حال حاضر ما شواهد کافی برای اثبات آن در دست نداریم» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۳۳). مترجم محترم *واژه‌های دخیل* در تعلیقه‌ای بر این کلمه آورده است: «شوشتری در فرهنگ *واژه‌های فارسی در زبان عربی* (ص ۳۰۶) آن را جمع «زربی» و معرب «زرباف» فارسی گرفته است. نظر او محتمل‌تر از «زیرپا»ی ادی‌شیر است. در این صورت باید پنداشت که تصحیفی در واژه رخ داده است» (*واژه‌های دخیل*، ص ۴۲).

۱۶) زمْهریر [در قرآن فقط یک بار، در سورهٔ انسان، آیهٔ ۱۳ به‌کار رفته است].

ادّی شیر می‌نویسد: «زمهریر یعنی شدّةالبرد [شدت سرما، سرمای سوزان] مرکب از «زم» یعنی سرما، و «هریر» یعنی موجب [مثلاً = زا]، و در همین زمینه گویند از مهرالیوم، یعنی سرمای امروز بالا گرفت» (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۷۹). محمدعلی امام شوشتری نیز این رأی را تأیید می‌کند و در شرح آن می‌نویسد: «لغت زم به معنی سرما در ترکیبات فارسی بسیار آمده است. از جمله در لفظ: زمستان و سمیرم و سمیران (نام کوهی بوده در شمال بندر سیراف قدیم) و شمیران و دیگرها دیده می‌شود. دربارهٔ جزء دوم کلمه که نویسندهٔ *برهان قاطع* آن را

کننده معنی کرده است، نتوانستیم گواهی به دست آوریم» (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ص ۳۲۰).

۱۷) زُور [این کلمه چهار بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: حج، ۳۰].

جوالیقی آن را به معنای قوّه و معرب از فارسی می‌داند (*المعرّب*، ص ۱۶۵). ادّی شیر نیز بر همین قول است (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۸۲). ولی زور از جمله قول‌الزور، به معنای قوّت نیست بلکه قول‌الزور به نحو شگرفی با «حرف زور» فارسی امروز تطبیق دارد، یعنی ناحق و نادرست و نظایر آن. آرتور جفری می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که این واژه از یک ریشهٔ ایرانی گرفته شده باشد. در فارسی «زور» به معنای دروغ و باطل آمده است... واژهٔ زور نه‌تنها در پهلوی به صورت بسیط زور به معنای دروغ و باطل و افسانه آمده، بلکه در ترکیبهایی مانند زورگوکاسیه به معنای گواهی دروغ، شهادت دروغ، و در پازند به معنای زور و به معنای دروغ نیز به‌کار رفته است. و گذشته از آن، در فارسی باستان، در سنگ‌نبشتهٔ بیستون هم آمده است... احتمال دارد که این واژه مستقیماً از فارسی میانه وارد زبان عربی شده باشد» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۴۰). گفتنی است که در قرآن مجید، زور یک بار هم در مورد شهادت به‌کار رفته است: **والذین لایشهدون الزّور...** (فرقان، ۷۲) (و کسانی که شهادت ناحق نمی‌دهند...).

۱۸) سِجّیل [۳ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: هود، ۸۲].

سیوطی در *المتوکلی* (ص ۷)، و *اتقان* (۱۳۴/۲) و *المهذب* (ص ۶۹) گفته است که این کلمه معرّب از فارسی و مرکب از «سنگ» و «گل» است. جوالیقی نیز همین را می‌گوید (*المعرب*، ص ۱۸۱). آرتور جفری می‌نویسد: «از دیرباز دانشمندان به بیگانه بودن این واژه پی برده‌اند و عموماً آن را از اصلی فارسی شمرده‌اند. طبری تا آنجا پیش رفته که اظهار داشته است: و هو بالفارسیة سنگ و گل... این واژه از فارسی میانه مستقیماً وارد زبان عربی شده است...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۵۲). دکتر علی اشرف صادقی بر آن است که این کلمه مرکب از سگ و گل است. و سگ تلفظی از سنگ است و به همان معنی. نیز ← مقالهٔ «سجّیل» نوشتهٔ دکتر محمدتقی راشد محصّل، نشریهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی* تبریز، سال دوم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۶۳.

۱۹) سراب [۲ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: نور، ۳۹].

معلوم نیست این کلمه عربی است یا فارسی. در حاشیهٔ *برهان* آمده است که این کلمه مشترک فارسی و عربی است (شاید کمابیش مثل دین). در *المعرب* جوالیقی نیامده است. ادّی شیر می‌نویسد که این کلمه مرکب از سر به معنای فوق، و آب به معنای ماء است، اما می‌افزاید که

مرجّح آن است که آن را گرفته شده از سریانی (به معنای خشک شد) بگیریم (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۸۸). آرتور جفری آن را در *واژه‌های دخیل در قرآن مجید* نیاورده است و با این حساب آن را عربی اصیل شمرده است. محمدعلی امام شوشتری در فرهنگ *واژه‌های فارسی در عربی* این کلمه را جز کلمات فارسی که خیلی قدیم وارد زبان عربی شده شمرده است (ص ۳۵۵).

۲۰) سرابیل [۳ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: نحل، ۸۱].

مفرد این کلمه سربال است. و گاه به جای سرابیل، تلفظ سراویل هم دیده می‌شود. ادی شیر می‌نویسد: «سربال» مرکب از سر، یعنی فوق، و بال یعنی قامت [شاید مخفف بالا؟] (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۸۸). آرتور جفری پس از آنکه توضیح می‌دهد که معنای سربال، پیراهن [= قمیص] ــ به‌ویژه پیراهن مردانه ــ است می‌نویسد: «فریتاک گمان می‌برد که این واژه همان «شلوار» فارسی است که اصل و منشأ «سروله» نیز دانسته شده، و سربال هم از آن گرفته شده است. بسیاری از دانشمندان با این نظر موافق‌اند. اما دوزی خاطرنشان می‌سازد که شلوار فارسی به معنای تنبان است، نه تن‌پوش و پیراهن، و آن مرکب از «شل» به معنی ران، و وار...» سپس توضیح می‌دهد که معادل آرامی و سریانی آن هم از فارسی گرفته شده است و «احتمال می‌رود که در زبان عربی یک واژهٔ قرضی قدیمی از زبان آرامی باشد» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۵۶).

۲۱) سراج [۴ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: فرقان، ۶۱].

این کلمه در *المعرّب* جوالیقی وارد نشده است. ابن‌منظور در *لسان‌العرب*، و فیروزآبادی در *قاموس* اشاره‌ای به معرّب بودن آن نکرده‌اند. ادّی شیر آن را معرّب «چراغ» فارسی می‌داند که خود گرفته شده از آرامی است (*الالفاظ الفارسیة المعرّبة*، ص ۸۹). آرتور جفری می‌نویسد: «فرانکل خاطرنشان ساخته است که این واژه از آرامی و سریانی گرفته شده است...»

اما این صورتها خود از واژهٔ فارسی چراغ آمده‌اند؛ و از این رو، هم او در کتاب دیگرش حدس زده است که این واژه احتمالاً از یک منبع ایرانی مستقیماً وارد زبان عربی شده است... و بی‌تردید حق با فولرس است که واژهٔ عربی سراج را برگرفته از [معادل سریانی] آن می‌داند [که سریانی خود گرفته شده از چراغ فارسی است]» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۵۴).

۲۲) سُرادق [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: کهف، ۲۹].

جوالیقی آن را فارسی معرّب می‌داند و اصل فارسی آن را «سرادار» می‌شمارد (*المعرّب*، ص ۲۰۰). سیوطی نیز در *المتوکلی* (ص ۷) و *المهذب* (ص ۷۱) و *اتقان* (ص ۱۳۴/۲) اصل

فارسی آن را سردار یعنی سترالدار می‌داند. محمد ابوالفضل ابراهیم، در حاشیهٔ مربوط به این کلمه نوشته است: «در طبع شیخ عثمان عبدالرزاق، ص ۱۵ به جای سرِدار، سرابرده [=سراپرده] آمده است».

ادی شیر متعرض این کلمه نشده است. آرتور جفری می‌نویسد که بعضی از محققان آن را متخذ از سردار، بعضی متخذ از سراپرده، و بعضی از سراطاق، و بعضی برگرفته از سراچه می‌دانند و می‌افزایند: «سراپردهٔ فارسی، صورتی است که واژهٔ سرادق می‌بایست از آن گرفته باشد... این یک لغت قرضی قدیمی است، اما آیا مستقیماً از زبان فارسی یا از طریق زبان آرامی وارد عربی شده است، پرسشی است که اکنون نمی‌توان بدان پاسخ داد» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۵۵).

۲۳) سَرد [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: سبأ، ۱۱].

این کلمه در *المعرب* جوالیقی نیامده است. ابن‌منظور و فیروزآبادی هم به معرب بودن این کلمه اشاره‌ای نکرده‌اند. ادی شیر نیز متعرض آن نشده است. سرد یعنی زره. آرتور جفری می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که سرد، صورت و گونه‌ای از «زرد» [فارسی] است که مانند «مزرّد» در میان اعراب شیوع داشته است. اما واژهٔ زرد چنانکه فرانکل یادآور شده است... از منابع ایرانی گرفته شده است. در اوستایی «زراده» به معنای «زره» است... که در پهلوی «زریه» و در فارسی جدید زره... شده است... این واژه یک واژهٔ قرضی قدیمی است که دورهٔ پیش از اسلام وارد زبان عربی شده و احتمالاً بی‌واسطه از فارسی یا از طریق سریانی وارد آن زبان شده است» (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۵۷).

گفتنی است که در عربی به زره‌ساز یا زره‌باف، زرّاد می‌گویند. چنانکه سرّاد نیز می‌گویند (← *لسان‌العرب*).

۲۴) سرمد [۲ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: قصص، ۷۱].

جوالیقی در *المعرب*، و نیز ابن‌منظور در *لسان‌العرب*، و فیروزآبادی در *قاموس* به فارسی معرب بودن این کلمه اشاره‌ای ندارند. ادی شیر آن را فارسی و مرکب از سر + آمد یعنی زمان، می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۹۰). محمدعلی امام شوشتری نیز قائل به فارسی بودن سرمد و سرمدی است (*فرهنگ واژه‌های فارسی در عربی*، ص ۳۵۹ـ۳۶۰).

۲۵) سُنْدُس [۳ بار در قرآن به‌کار رفته است. از جمله: کهف، ۳۱].

جوالیقی می‌نویسد که معنای آن دیبای نازک است. و اهل لغت در معرّب بودن آن اختلاف

نظری ندارند. اما تصریح یا حتی اشاره‌ای به فارسی بودن آن نکرده است. ادی شیر متعرض این کلمه نشده است.

محمدعلی امام شوشتری این واژه را با معنای پرند در فرهنگ *واژه‌های فارسی در زبان عربی* (ص ۳۷۶) آورده است، بدون هیچ توضیحی. آرتور جفری نوشته است: «ابریشم ظریف، دیبای تُنُک. تنها در ترکیب با استبرق در توصیف جامه‌های زیبا و فاخر ساکنان بهشت به‌کار رفته است، و از این رو احتمال می‌رود که یک واژهٔ ایرانی باشد... فریتاگ در واژه‌نامه‌اش آن را از زبان فارسی دانسته... اما فرانکل در این مورد اظهار تردید می‌کند... [جفری نهایتاً این کلمه را اکدی می‌داند] (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۷۰).

۲۶) شیء [بیش از دویست بار به همین صورت مفرد و چند بار به صورت جمعش اشیاء به کار رفته است].

از میان همهٔ منابع فقط ادی شیر ادعا می‌کند که شیء تعریب «چی» و آن هم مخفف چیز فارسی است (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۰۵). این رأی نیازمند بررسی بیشتری است، و باید با احتیاط تلقی شود.

۲۷) صلیب [توضیح آنکه کلمهٔ *صلیب* در قرآن به‌کار نرفته است ولی مشتقات فعلی آن مانند صَلَبوه، لأصلّبنکم، و یُصَلَّبُوا جمعاً ۶ بار به‌کار رفته است].

ادی شیر متعرض این کلمه نشده است. امام شوشتری آن را معرب چلیپای فارسی می‌داند (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ص ۴۳۵). آرتور جفری با آنکه صلیب را در عربی، متخذ از آرامی و سریانی می‌داند، ولی صورت آرامی آن را اصیل نمی‌داند و احتمالاً متخذ از چلیپای فارسی می‌داند (*واژه‌های دخیل*، ص ۲۹۳).

۲۸) صِهْر [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: فرقان، ۵۴].

ادی شیر آن را که به معنای داماد، یعنی شوهر خواهر و شوهر دختر است، معرّب شوهر فارسی می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ۱۰۹). امام شوشتری نیز همین نظر را از ادی شیر، با نظر قبول، نقل‌کرده است (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ص ۴۴۰). جفری به‌این کلمه نپرداخته است.

۲۹) ضَنْک [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: طه، ۱۲۴].

جوالیقی به این کلمه نپرداخته است. ادی شیر آن را معرّب «دنگ» به معنای حیران و سرگشته می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۱۰). اما گویا معرّب «تنگ» فارسی است. این کلمه در

قرآن مجید به صورت صفت برای معیشت به کار رفته است: **فان له معیشةً ضنکا** (طه، ۱۲۴) و در فارسی هم معیشت یا زندگانی تنگ گفته می‌شود. جفری و امام شوشتری به این کلمه نپرداخته‌اند.

۳۰) عَبْقَری [در قرآن فقط یک بار به کار رفته است: الرحمن، ۷۶].

جوالیقی به این کلمه نپرداخته است. ادی شیر بر آن است که این کلمه معرّب «آبِکار» فارسی به معنای رونق و عزت و کمال است (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۱۴). امام شوشتری هم همین نظر ادی شیر را با تأیید نقل کرده است. آرتور جفری آن را «نوعی فرش گرانبها» معنی می‌کند و می‌نویسد که به نظر می‌آید که این واژه ایرانی باشد. سپس نظر ادی شیر را نقل می‌کند و می‌افزاید: «در این صورت آبکار پهلوی می‌بایست به معنای اثر و دست‌ساخته‌ای باشکوه، یا مجلل و پرزرق و برق باشد. اما بر روی هم باید تصدیق کرد که این وجه اشتقاق بسیار ساختگی می‌نماید» (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۱۱).

۳۱) عفریت [فقط یک بار در قرآن به کار رفته است: نمل، ۳۹].

جوالیقی و ادّی شیر و امام شوشتری به این کلمه نپرداخته‌اند. آرتور جفری با استناد به قول هس و فولرس آن را از «آفرید» (آفریدن) فارسی می‌داند (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۱۶).

۳۲) غمز / غمزه [البته در قرآن فقط یک بار مشتق یتغامزون به کار رفته است: مطففین، ۳۰].

جوالیقی از این کلمه یاد نکرده است. ادّی شیر آن را اشارهٔ خاص به چشم و ابرو و معرّب از «غمزه»ی فارسی می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۱۶). امام شوشتری با استناد به ادّی شیر و *برهان قاطع* آن را فارسی دانسته است (*واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ص ۴۸۱).

۳۳) فردوس [۲ بار در قرآن به کار رفته است. از جمله: کهف، ۱۰۷].

سیوطی در *اتقان* (۱۳۷/۲) و *مهذب* (ص ۱۰۰ـ۱۰۲) و جوالیقی آن را معرّب، و بر وفق منابع مختلف رومی [یعنی یونانی] و سریانی می‌شمارد (*المعرّب*، صص ۲۴۰ـ۲۴۱). ادّی شیر به این کلمه نپرداخته است. محمدعلی امام شوشتری می‌نویسد: «فردوس، ج: فرادیس: باغ، باغ‌وحش».

«این واژه در قرآن کریم به کار رفته است. شکل فارسی واژه پردیس است که به معنی باغی بوده است که جانوران را در آن نگه می‌داشته‌اند» (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ص ۴۹۲). آرتور جفری می‌نویسد: «فردوس نمایانندهٔ پارادئی‌سوس یونانی است. هوفمان بر

شالودهٔ جمع آن، فرادیس، واژه را مستقیماً گرفته‌شده از یونانی می‌داند... اصل واژه، ایرانی است. در اوستایی «پاییزیدئزا» در حالت جمع به معنای جای گرد دوربسته است. گزنفون این واژه را وارد زبان یونانی کرد و برای باغها و گردشگاههای شاهنشاهان ایران به کار برد... فولرس گمان می‌برد که صورت قرضی واژه، فرادیس است و فردوس بعداً از روی آن ساخته شده است...» (*واژه‌های دخیل*، صص ۳۲۷ـ۳۲۸).

۳۴) فیل [فقط یک بار در قرآن به کار رفته است: سورهٔ فیل، ۱].

جوالیقی به این کلمه نپرداخته است. ادّی شیر می‌نویسد که گویند معرّب از فارسی است ولی به نظر من اصل آرامی دارد (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۲۳). امام شوشتری نیز آن را معرّب پیل فارسی می‌داند (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، صص ۵۱۰ـ۵۱۱). آرتور جفری می‌نویسد: «واژهٔ فیل صورت ایرانی دارد... و به گونهٔ مستقیم از فارسی میانه، یا به گونهٔ غیرمستقیم از طریق زبان آرامی وارد زبان عربی شده است...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۳۶).

۳۵) قَسْوَرَة [فقط یک بار در قرآن به کار رفته است: مدثر، ۵۱].

جوالیقی به این کلمه نپرداخته است. ادّی شیر می‌نویسد: قسوره یعنی اسد [= شیر] و عزیز و شجاع. قیسری یعنی مرد نیرومند. و اینها معرّب کلمهٔ «کِشورز» فارسی است یعنی عظیم و عزیز (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۲۶). آرتور جفری به این کلمه نپرداخته است. امام شوشتری می‌نویسد: «به نظر ادی شیر این واژهٔ فارسی عربی شده است و شکل فارسی آن کشورز است که به معنی بزرگ و استوار در فارسی است. نویسندهٔ *برهان قاطع* لغت کشورز را به معنی بزرگ و کشورزیان را به معنی بزرگان آورده است» (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، ص ۵۳۱).

۳۶) کأس [۶ بار در قرآن به کار رفته است. از جمله: صافات، ۴۵].

جوالیقی به این کلمه نپرداخته است. ادی شیر می‌نویسد: «یعنی قدح و از فارسی کاسه است» (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۳۱). آرتوز جفری می‌نویسد: «کمترین شکی وجود ندارد که اصلش آرامی است... به نظر می‌آید که منشأ کاسهٔ فارسی سریانی باشد...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۵۵). مترجم این اثر، دکتر فریدون بدره‌ای، در تعلیقهٔ مربوط به این کلمه می‌نویسد: «وجود واژهٔ «کاسوک» در پهلوی به معنای لاک‌پشت، و کاسه (کاس + ه پسوند) می‌تواند نشان آن باشد که واژه از فارسی گرفته شده، نه از سریانی» (پیشین، ص ۴۷).

۳۷) کافور [فقط یک بار در قرآن به کار رفته است: انسان، ۵].

سیوطی می‌نویسد که «جوالیقی و جز او آن را فارسی معرب یادکرده‌اند» (*اتقان*، ۱۳۸/۲).

اما جوالیقی در *المعرّب* فقط می‌گوید که گمان می‌کنم عربی محض نیست، و اشاره به فارسی بودنش ندارد (*المعرّب*، صص ۵۸۲_۵۸۶). ادّی شیر آن را فارسی می‌داند (*الالفاظ الفارسية المعربة*، ص ۱۳۶). آرتور جفری بر آن است که اصلش هندی است و وارد زبانهای ایرانی شده و در پهلوی به صورت کاپور وجود دارد، و واژهٔ کافور فارسی از آنجاست... بسیار محتمل است که واژهٔ سریانی مانند واژهٔ یونانی... از ایرانی گرفته شده باشد. ادی شیر واژهٔ عربی را هم مأخوذ از فارسی می‌داند. اما احتمال آن هست که صورت عربی مانند حبشی... از سریانی اخذ شده باشد... (*واژه‌های دخیل*، صص ۳۵۶_۳۵۷).

۳۸) کنز [۴ بار به همین صورت، دو بار به صورت کنوز و سه بار به صورت فعل در قرآن به کار رفته است. از جمله: هود، ۱۲].

جوالیقی آن را فارسی معرّب می‌داند (*المعرّب*، ص ۲۹۷). سیوطی نیز قول او را با تأیید نقل می‌کند (*اتقان*، ۱۳۸/۲؛ *مهذب*، ص ۱۱۶). ادی شیر به این کلمه نپرداخته است. آرتور جفری می‌نویسد که جوالیقی در معرب، ثعالبی در *فقه‌اللغة* و خفاجی در *شفاءالغلیل* «همگی آن را مأخوذ از واژهٔ گنج فارسی دانسته‌اند... در اینکه واژه اصلاً ایرانی است، جای تردیدی نیست. پازند آن گنز و پهلوی‌اش گنج است... بسیار احتمال دارد که این واژه مستقیماً از فارسی میانه به عربی رفته باشد...» (*واژه‌های دخیل*، صص ۳۶۲_۳۶۳؛ نیز ← تعلیقهٔ مفصل مترجم در تأیید قول جفری، پیشین، ص ۴۸).

۳۹) کُوِّرَتْ [یک بار به همین صورت: تکویر، ۱، و دو بار به صورت *یُکَوِّرُ* به کار رفته است].

جوالیقی در *المعرّب* (ص ۲۸۷) نوشته است و آن به فارسی کور بود [گور پور؟] است. سیوطی نیز در *اتقان* (ص ۱۳۸/۲) و *مهذب* (ص ۱۱۶) فارسی شمرده است. ادی شیر به این کلمه نپرداخته است. امام شوشتری شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ آن دارد: «ابوهلال فعل کورت را در آیهٔ **اذالشمس کورت**، از ریشهٔ واژهٔ کور در فارسی گرفته است. معنی آیه چنین است: آنگاه که خورشید تار شد. کور شدن به معنی خاموش شدن روشنی و آتش در فارسی خیلی رواج دارد. ریشهٔ ک.و.ر. در عربی با معنی فعلی که در این آیه بکار رفته است سازگاری ندارد... در شوشتر واژه «روزکور» به معنی تیره‌بخت و نیز آساره‌کور ـ ستاره‌کور ـ به همین معنی به‌کار می‌رود و همگی اینها نظر ابوهلال را استوار می‌سازد» (*فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، صص ۵۹۹_۶۰۰).

۴۰) مجوس [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: حج، ۱۷].

جوالیقی این کلمه را اعجمی (فارسی؟) می‌داند (*المعرّب*، ص ۳۲۰). سیوطی هم همین نکته را با تأیید از او نقل کرده است (*المتوکلی*، ص ۷؛ *اتقان*، ۱۳۹/۲؛ *مهذب*، ص ۱۲۰). محمدعلی امام شوشتری می‌نویسد: «مجوسی: زردشتی. از این واژه فعل نیز در عربی ساخته‌اند. مانند «مجَّسه» یعنی او را زردشتی خواند. و «تمجّس» یعنی زردشتی شد. آرتور جفری می‌نویسد: «روشن است که این واژه همان واژهٔ مگوش فارسی باستان است. از صورت اوستایی آن واژهٔ ارمنی و عبری و همچنین فارسی جدید مغ آمده است...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۷۴).

۴۱) مرجان [۲ بار در قرآن به‌کار رفته است: الرحمن، ۲۲، ۵۸].

جوالیقی می‌نویسد: «بعضی از اهل لغت گفته‌اند که این لغت اعجمی [فارسی؟] معرب است» (*المعرّب*، ص ۳۲۹). سیوطی هم همین نظر را با تأیید نقل می‌کند: *المتوکلی*، ص ۷؛ *اتقان*، ۱۳۹/۲؛ *المهذب*، ص ۱۲۰. ادّی شیر آن را احتمالاً فارسی و همخانواده با مروارید، اما نهایتاً و با احتمال بیشتری اصل آن را آرامی می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۴۴). آرتور جفری آن را «مروارید خُرد» معنی می‌کند و می‌نویسد: «از قدیم آن را گرفته‌شده از فارسی می‌دانستند، اما مسلم است که این واژه مستقیماً از منابع ایرانی وارد زبان عربی نشده است... [بلکه] از یکی از صورتهای آرامی به زبان عربی وارد شده است» (*واژه‌های دخیل*، ص ۳۷۷).

۴۲) مِسْک [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: مطففین، ۲۱].

جوالیقی نوشته است: «[نوعی] عطر: فارسی معرّب است» (*المعرّب*، ص ۳۲۵). ادّی شیر به این کلمه نپرداخته است. امام شوشتری آن را معرّب مشک فارسی می‌داند (*فرهنگ واژه‌های فارسی در عربی*، ص ۶۳۹). آرتور جفری می‌نویسد: «[این] واژه در میان اعراب در پیش از اسلام، کاربردی وسیع داشته است، و دانشمندان عموماً می‌دانسته‌اند که واژه‌ای است قرضی از زبان فارسی. گمان می‌رود که واژهٔ «مشک» پهلوی نهایتاً از واژهٔ سانسکریت آمده باشد [اما از صورت فارسی است که به ارمنی، یونانی، آرامی، سریانی و حبشی رفته است]. بیشتر احتمال دارد که مستقیماً از فارسی میانه به عربی رفته باشد...» (*واژه‌های دخیل*، صص ۳۸۰ـ۳۸۱).

۴۳) نمارق [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: غاشیه، ۱۵].

ابن‌منظور نوشته است [که مفرد نمارق] نُمْرُق و نُمْرُقة و نمْرِقة است یعنی بالش، نازبالش (*لسان‌العرب*). باید گفت که در این کلمه که معرب از فارسی است، قلب و تصحیفی رخ داده است زیرا از نرم / نرمک / نرماک فارسی تعریب شده است. چنانکه جوالیقی این کلمه را به صورت

«نَرْمَق» واردکرده و از نرم فارسی دانسته است (*المعرّب*، ص ۳۳۳). امام شوشتری نیز آن را زیر «نرمق» واردکرده و به پارچه‌ای نرم و لطیف، یا سفید نرم معنی‌کرده است (فرهنگ *واژه‌های فارسی در عربی*، ص ۶۶۸). ادّی شیر آن را مأخوذ از «نرماک» فارسی به معنای هر چیز نرم و لطیف می‌داند (*الالفاظ الفارسیة المعربة*، ص ۱۵۴). آرتور جفری می‌نویسد: «کندی در *رسالة*، ص ۸۵، آن را واژه‌ای قرضی دانسته که از فارسی گرفته شده است... لاگارد یادآور شده است که این واژه از کلمهٔ ایرانی «نَمْر» به معنای نرم گرفته شده است [با این حساب در تعریب آن قلب و تصحیفی رخ نداده است]... در ایرانی قدیم ما به واژهٔ «نَمْرَه» برمی‌خوریم که اوستایی آن [هم] «نَمرَه»،... و پهلوی نرم از آن آمده است. و از یک صورت فارسی میانه‌ای *نرم* + پسوند ک، به زبان آرامی و به گونهٔ «نَمْرَق» به زبان عربی رفته و سپس از آن صیغهٔ جمع نمارق ساخته شده است» (*واژه‌های دخیل*، ص ۴۰۳).

۴۴) هاروت و ماروت [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: بقره، ۱۰۲].

جوالیقی این هر دو نام را «اسم اعجمی» دانسته است (*المعرّب*، صص ۳۱۷، ۳۴۶). جفری از قول لاگارد با موافقت نقل می‌کندکه هاروت و ماروت از «هئوروتات و امرتات» اوستایی است که بعدها در فارسی به صورت خرداد و مرداد درآمده است (*واژه‌های دخیل*، ص ۴۰۷) (نیز ← مقالهٔ «هاروت و ماروت» در *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی، طبع لیدن)).

۴۵) وَرْدَة [فقط یک بار در قرآن به‌کار رفته است: الرحمن، ۳۷].

جوالیقی می‌نویسد: گویند اصل این کلمه، عربی نیست (*المعرّب*، ص ۳۴۴). ادی شیر به این کلمه نپرداخته است. امام شوشتری آن را به معنای گل سرخ و فارسی دانسته است (فرهنگ *واژه‌های فارسی در عربی*، ص ۶۹۰). آرتور جفری نوشته است: «دانشمندان عموماً بر آنند که واژه قرضی است، اما عجیب است‌که لغویان دربارهٔ اصل آن چیزی نگفته‌اند و حال آنکه این واژه از فارسی گرفته شده است...» (*واژه‌های دخیل*، ص ۴۰۶) (نیز ← تعلیقهٔ مترجم بر همین کلمه در کتاب پیشین، ص ۵۱).

۴۶) وَرَق [۲ بار به همین صورت در اعراف، ۲۲ و طه، ۱۲۱، و یک بار به صورت ورقة، در انعام، ۵۹ به‌کار رفته است].

متأسفانه هیچ‌یک از منابع اساس کار ما و نیز برهان *قاطع* و حواشی دکتر معین بر آن، و فرهنگ معین و *لغت‌نامه‌ی* دهخدا، به این توضیح ریشه‌شناسی نپرداخته‌اند که ورق، معرّب «برگ» فارسی است. لذا این ریشه‌شناسی راکه راقم این سطور، سی سال پیش، هنگام تحصیل در

دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، از استادان خود شادروانان ابراهیم پورداود و بهرام فره‌وشی و پرویز ناتل خانلری شنیده است، در حال حاضر بر اثر کمبود منابع نمی‌تواند مستند کند.

۴۷) وزیر [۲ بار در قرآن به‌کار رفته است: طه، ۲۹؛ فرقان، ۳۵].

جوالیقی و ادی شیر و امام شوشتری به این کلمه نپرداخته‌اند. آرتور جفری تصریح دارد که وزیر که وزن فعیل دارد، مشتق از وزر (یعنی بردن و حمل کردن) نیست، بلکه از ویچیرای اوستایی و ویچیر پهلوی گرفته شده است. برای تفصیل بیشتر ← *واژه‌های دخیل*، صص ۴۰۶ و ۴۰۷. و نیز تعلیقهٔ مترجم بر آن (ص ۵۱).

استشهادهای ظریف به آیات قرآن

قرآن مجید از عهد نزول آن تا امروز، رسوخ عظیمی در ذهن و زبان و زندگی مسلمانان، مخصوصاً مسلمانان ادیب و سخن‌شناس داشته است، و در بسیاری از موقعیتهای مناسب به آیات کریمهٔ قرآن، استناد یا استشهاد یا تمثل شده است. سیوطی قرآن‌شناس بزرگ قرن نهم (و آغاز دهم) در اثر معروفش *اتقان* می‌نویسد که «تحریم اقتباس [آیات قرآن در نظم و نثر] از مالکیان مشهور است» و از بعضی دیگر جواز آن را نقل می‌کند. زیرا خود پیامبر اسلام(ص) به آیات قرآنی تمثل می‌جسته‌اند. سپس از قول ابن‌حجه می‌آورد که اقتباس بر سه گونه است: ۱) مقبول، چنان‌که در خطبه‌ها و مواعظ و پیمانها می‌آورند. ۲) مباح، چنان‌که در خلال سخن متعارف و نامه‌ها و قصه‌ها آورند. ۳) مردود. و مردود را در دوقسم کرده است: قسم اول آنکه کسی آیهٔ قرآن را به نحوی به‌کار ببرد که گویی از جانب خداوند سخن می‌گوید. چنان‌که یکی از بنی‌مروان در توقیع شکایت‌نامه‌ای نوشت: **انّ الینا ایابهم. ثم انّ علینا حسابهم** (غاشیه، ۲۶) (بازگشت آنان به سوی ما، سپس حسابرسی آنان با ماست). قسم دوم این است که آیه‌ای را به‌هزل (شوخی و فکاهه) تضمین کند. چنان‌که شاعری گفته است:

اوحی الی عشاقه طرفه — **هیهات هیهات لماتوعدون**

و ردفه ینطق من خلفه — **لمثل ذا فلیعمل العاملون**

(چشمان او با عاشقان به اشاره می‌گفت / دور است، دور است، وعده‌ای که به شما داده‌اند؛ و همنشینش از پشتش می‌گفت: / برای چنین چیزی باید کوشندگان بکوشند).

سپس مورد دیگری را که شبه‌اقتباس است نقل می‌کند و آن «خواندن قرآن به منظور سخن و مطلب خاصّی» است. چنان‌که یکی از خوارج که حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) را در حال نماز

دید با شیطنت این آیهٔ قرآن را خواند: **لئن اشرکت لیحبطن عملک** (زمر، ۶۵) (اگر شرک ورزی، عملت تباه خواهد شد). و حضرت(ع) با حضور ذهن و زیرکی به نحوی که نمازش هم برهم نخورد (چون بعد از قرائت سورهٔ فاتحه، قرائت هر سوره یا آیه و آیاتی از قرآن مجید در نماز جایز است) فرمود: **فاصبر انّ وعداللّه حق و لایستخفنّک الذین لایوقنون** (روم، ۶۰) (صبرکن، و بدان‌که وعدهٔ الهی حق است، و نامؤمنان تو را از راه به در نبرند) (← *الاتقان فی علوم‌القرآن*، ۳۸۶/۱ـ ۳۸۹. ترجمهٔ *اتقان*، ۳۶۱/۱ـ ۳۶۴).

چنان‌که ملاحظه می‌کنید، داوری و ارزیابی و نظر سیوطی قابل توجه و اعتدالی است. به عبارت دیگر او فقط استشهاد و تمثل و اقتباس مسخره‌آمیز و بی‌ادبانه را نهی‌کرده است. نیز می‌توان گفت که او استشهاد و تمثل ظریف و هوشمندانه را تلویحاً بی‌اشکال می‌داند.

در ادبیات عربی و فارسی استشهادهای ظریف به آیات قرآن بسیار است. انوری در قطعه‌ای گوید:

خوان خواجه کعبه است و نان او بیت‌الحرام   نیک بنگر تا به کعبه جز به رنج تن رسی؟
برنبشته بر کنار خوان او خطی سیاه: **لم تکونوا بالغیه الّا بشقّ الانفس**

لم تکونو بالغیه الّا بشق الانفس (نحل، ۷) (یعنی: جز با به رنج انداختن جان خود به آن نمی‌رسید).

سعدی هم استشهادهای ظریف بسیاری به آیات قرآنی دارد. از جمله: «یکی بر سر راهی مست خفته بود و زمام اختیار از دست رفته. عابد[ی بر وی]گذرکرد و در [آن] حالت مستقبح او نظرکرد. مست سر برآورد و گفت: **و اذا مرّوا باللغو مرّو کراماً** [فرقان، ۷۲. یعنی: و چون بر لغو بگذرند، کریمانه بگذرند] (*گلستان* سعدی، تصحیح شادروان یوسفی، ص ۱۰۴).

همچنین شیخ اجل، بیتی ساخته است که مصراع دوم آن عبارتی از قرآن‌کریم است:

قد شابه بالوری حمار   **عجلاً جسداً له خوار**

یعنی درازگوشی به انسان تشبه جست که «به پیکر گوساله‌ای بود که بانگ گاوی داشت» (سورهٔ طه، ۸۸) (*گلستان*، ص ۱۱۹).

همو در باب پنجم *گلستان* در حکایت دوازدهم آورده است: «طوطیی را با زاغی در قفس کردند و از قبح مشاهدهٔ او مجاهده همی‌برد و می‌گفت این چه طلعت مکروه است و هیأت ممقوت و منظر ملعون و شمایل ناموزون؟ یا غراب‌البین **یا لیت بینی و بینک بعدالمشرقین** [زخرف، ۳۸] (یعنی: ای کلاغ جدایی انداز، کاش بین من و تو به اندازهٔ مشرق و مغرب فاصله بود) (*گلستان*، ص ۱۳۹).

حافظ هم تضمینها و تمثلات ظریفی به آیات قرآن دارد. از جمله گوید:

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری‌سرشت   شیوهٔ **جنّات تجری تحتهاالانهار** داشت

جنات تجری تحتهاالانهار از عبارتهای معروف و مکرر قرآن مجید در وصف بهشت است یعنی «باغهایی که جویباران از فرودست آن جاری است» (اعراف، ۱۰۰. در قرآن مجید غالباً، جز همین یک مورد که یاد شد، **من تحت‌الانهار** است).

و در بیتی از غزلی که در طبع قزوینی و خانلری نیامده ولی در طبع قدسی آمده، سروده است:

محتسب خم شکست و من سر او   **سنّ بالسن و الجروح قصاص**

والسن بالسن و الجروح قصاص (مائده، ۴۵) (یعنی: دندان در برابر دندان و جراحتها را نیز باید قصاص کرد).

□

کسی برای صاحب‌بن عباد نامه‌ای نوشت که در آن بسیاری از الفاظ خود صاحب را به‌کار برده بود و به اصطلاح سرقت ادبی کرده بود. صاحب ذیل نامه‌اش نوشت: **هذه بضاعتنا رُدّت الینا** (سورهٔ یوسف، ۶۵. یعنی «این سرمایهٔ ماست که به ما بازگردانده شده است») (*وفیات الاعیان*، ابن خلکان، ۲۳۰/۱، تصحیح احسان عباس).

□

صاحب‌بن عباد، یکی ازکارگزارانش را در مکانی نزدیک به خانهٔ خود، حبس‌کرده بود. یک روز به بام رفت و به‌اصطلاح سرک کشید و او را دید. محبوس با صدای بلند این آیه را خواند: **فاطّلع فرآه فی سواءالجحیم** [الصافات، ۵۵. یعنی: از بالا بنگریست و او را در میانهٔ جهنم دید]. صاحب بلافاصله به آیهٔ دیگر که خطاب قهر به دوزخیان است، تمثّل کرد: **اخسئوا فیها و لا تکلّمون** (مؤمنون، ۱۰۸. یعنی: در آن گم شوید و با من سخن مگویید) (← *وفیات‌الاعیان*، ۲۳۰/۱).

□

مادر بشر مریسی (بشر از بزرگان مرجئه بود) به نزد قاضی‌ای رفته بود و در موردی شهادت می‌داد و به زن دیگری که او نیز شاهد بود، چیزهایی تلقین می‌کرد. طرف دعوای آنها رو به قاضی کرد و گفت: ملاحظه می‌کنید که این بانو، به آن بانوی دیگر تلقین شهادت می‌کند. مادر بشر به خروش درآمد و گفت: ای نادان، خداوند فرموده است: **ان تضل احدا هما فتذکر احداهما**

الاخری [بقره، ۲۸۲. یعنی «تا اگر یکی فراموش کرد آن دیگری به یادش بیاورد»] (← *وفیات‌الاعیان*، ۲۷۸/۱).

یک روز جنید با گروهی از درویشان مواجه شد که آواز و آهنگی می‌شنیدند و وجد و سماع می‌کردند. جنید مردی نرمخو و شرمخو بود. گفتند: یا اباالقاسم سرودستی نمی‌جنبانی؟ گفت: **و تَرَ الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّالسحاب** [نمل، ۸۸. یعنی «و کوهها را بینی، پنداری که راکدند، حال آنکه به‌سرعت ابر می‌روند] (← *وفیات*، ۳۷۳/۱).



ابن‌حجاج، حسین‌ابن احمد (متوفی ۳۹۱ق) که از بزرگان شعرای عرب است، در مصر درگذشت و به بغداد حملش کردند، و او را طبق وصیتش در جوار مدفن موسی‌بن جعفر(ع) دفن کردند. او وصیت کرده بود که جسدش را در پایین مدفن امام(ع) دفن کنند و بر قبرش این آیهٔ قرآنی را بنویسند: **و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید** [کهف، ۱۸. یعنی «و سگشان دستانش را بر آستانه گشوده بود»] (← *وفیات*، ۱۷۱/۲). گویا بعدها خواجه نصیر طوسی و شاه‌عباس صفوی و دیگران هم این ابتکار را اقتباس کرده‌اند.



خالدبن یزیدبن معاویهٔ اموی از دانشمندان قریش بود و در کیمیا و طب دست داشت. او برادری به نام عبدالله داشت. روزی عبدالله به نزد خالد آمد و از ولید، فرزند عبدالملک خلیفهٔ اموی شکایت کرد و گفت: ولید مرا نزد خود خواند و تحقیرم کرد. خالد به نزد عبدالملک رفت و ولید هم نزد او بود. گفت: ای امیرالمؤمنین، فرزندت ولید، به پسرعمش عبدالله ــ برادر من ــ اهانت کرده است. عبدالملک نرمخو بود. سر برداشت و با خالد گفت: **انّ الملوک اذا دخلوا قریة افسدوها و جعلوا اعزّة اهلها اذلة و کذلک یفعلون** [نمل، ۳۴؛ پادشاهان چون به شهری درآیند، تباهش کنند و عزیزان اهلش را ذلیل گردانند، و این‌چنین کنند]. خالد بلافاصله به آیهٔ دیگری از قرآن استشهاد کرد: **و اذا اردنا ان نهلک قریة امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیراً** [اسراء، ۱۶: و چون خواهیم شهری را نابود کنیم، نازپروردگان آن را فرمان [و میدان] دهیم و سرانجام در آن نافرمانی کنند و سزاوار حکم [عذاب] شوند، آنگاه یکسره نابودشان کنیم] (← *وفیات*، ۲۲۵/۲).



ابودلامه زندبن جون از شعرای طنزپرداز اوایل عهد عباسی بود، و نزد خلفای عباسی مکانتی

داشت. یک بار شعر حاکی از زندقه گفته بود و در آن نماز و واجبات دیگر را انکارکرده بود. خلیفه، عزم حد زدن او راکرد. او به خلیفه گفت: قربان عذر من و امثال من در قرآن آمده است که می‌فرماید: **یقولون ما لا یفعلون** [شعراء، ۲۲۶: و چیزهایی می‌گویند که انجام نمی‌دهند]. خلیفه از اعتذار و استشهاد او خنده‌اش گرفت و از گناهش درگذشت (← *وفیات*، ۳۲۲/۲).



مهدی خلیفهٔ عباسی قصد ازدواج جدید داشت. همسرش به نام خیزران با او مخالفت می‌کرد. زیرا مهدی قول داده بود به اصطلاح سر او زن نگیرد. کار به داوری کشید. قرار شد سفیان ثوری داوری کند. به او مراجعه کردند. مهدی گفت: خیزران خیال می‌کند تجدید فراش من حلال نیست. حال آنکه خداوند فرموده است: **فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی، و ثلاث و رباع** [نساء، ۳: هرچه زن خوش دارید، دوگانه، و سه گانه و چهارگانه بگیرید]. سفیان گفت: ولی گویا مراد ایشان آخر آیه است که می‌فرماید: **فان خفتم الا تعدلوا فواحدة** [و اگر می‌ترسید که عدالت را رعایت نکنید، پس همان یکی] و سرکار عدالت را حفظ نخواهیدکرد. خلیفه از نکته‌دانی او خوشش آمد و دوهزار درهم به او بخشید، ولی سفیان نپذیرفت (← *وفیات*، ۳۸۱/۲).



سلیمان‌بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی، یک بار که طاعون شایع شده بود، از ترس بیماری از شهر گریزان شد. به او گفتند: خداوند می‌فرماید: **قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت اوالقتل و اذاً لاتمتّعون الا قلیلاً** [احزاب، ۱۶: بگو اگر از مرگ یا کشته شدن می‌گریزید، هرگز فرار به حال شما سودی ندارد، و در آن‌صورت هم جز اندک‌زمانی بهره‌مند نخواهید شد]. خلیفه گفت: من در طلب همان زمان اندک هستم (← *وفیات*، ۴۲۶/۲).



بدر جمالی از سپهسالاران و پهلوانان و اهل شمشیر و قلم بود. مستنصر فاطمی چون شهرت او را شنید احضارش کرد. چون بدر وارد بارگاه مستنصر شد، قاری‌ای این آیه را خواند: **و لقد نصرکم اللّه ببدر** [آل‌عمران، ۱۲۳] (به‌راستی که خداوند شما را به «بدر» یاری کرد) و آیه را تا پایان نخواند. مستنصر از هوشمندی قاری خوشوقت شد و گفت: اگر بقیهٔ آیه را خوانده بود گردنش را می‌زدم. بقیهٔ آیه چنین است: **و انتم اذلّة** [حال آنکه شما، خوار و ناتوان بودید]. نخستین ظرافت مناسب‌خوانی قاری در این بوده است که «بدر» در آیه غزوهٔ بدر است و با نام بدر جمالی ایهام دارد (← *وفیات*، ۴۴۹/۲).



شریک‌بن عبدالله نخعی از دوستداران حضرت علی(ع) بود. یک روز با یکی از دوستانش که از هواداران بنی‌امیه بود بحث و اختلافی پیداکرد، به این شرح که شریک سخن از فضایل علی(ع) به میان آورد. مرد اموی گفت: «نعم‌الرجل علی» (علی خوب مردی است). شریک خشمگین شد و گفت: به علی می‌گویی نعم الرجل؟ مرد اموی گفت: حتی خداوند هم در آنجا که از خود سخن می‌گوید، می‌فرماید: **فقدرنا فنعم القادرون** [مرسلات، ۲۳]، و دربارهٔ ایوب(ع) می‌فرماید: **انا وجدناه صابراً، نعم العبد انّه اوّاب** [سورهٔ ص، ۴۴]، و دربارهٔ سلیمان(ع) می‌فرماید: **و وهبنا لداود سلیمان نعم العبد** [سورهٔ ص، ۳۰]. آیا راضی نیستی همان «نعم» راکه خداوند در حق خودش و انبیائش به‌کار می‌برد، در حق علی به‌کار ببرم؟ شریک شرمنده و شاد شد و پذیرفت (← *وفیات*، ۴۶۸/۲).



شعیب‌بن حرب مدائنی که به عبادت و صلاح و امر به معروف و نهی از منکر معروف بود، یک بار هارون‌الرشید را به اسم [به صورت یا هارون] خطاب‌کرد، نه به کنیه و القاب که رسم عرب است. هارون رنجید و گفت: چه باعث شد و چگونه جرأت‌کردی که مرا به اسم تنها خطاب کنی؟ شعیب گفت: من حق جل و علا را نیز به اسم [به صورت یا الله، یا رحمن] ندا می‌کنم، چنان‌که خداوند عزیزترین بندگانش محمد(ص) را در کتابش به اسم یادکرده است، حال آنکه منفورترین خلایق، یعنی ابولهب را به کنیه یادکرده است و فرموده است: **تبت یدا ابی‌لهب و تبّ** [مسد، ۱]. هارون رنجیده‌تر شد و فرمان داد که او را از بارگاه برانند (← *وفیات*، ۴۲۱/۲).



یکی از بزرگان به نام سالم‌بن عبدالله برای گردش همراه خانواده‌اش به اطراف مدینه رفته بود. خبر به اشعب طمّاع ــ که طمعکاری و دریوزه‌گری‌اش شهرهٔ آفاق است ــ رسید. به سراغ قرارگاه او رفت. دید در را بسته‌اند. از دیوار بالا رفت. سالم او را دید و گفت: وای بر تو، زن و دخترانم اینجا هستند. اشعب به قول قوم لوط که با پیغمبرشان لوط مجادله می‌کردند، استشهادکرد و گفت: **لقد علمت مالنا فی بناتک من حق و انک لتعلم ماترید** [هود، ۷۹: تو خود می‌دانی که ما را در دختران تو حقی نیست و خوب می‌دانی چه می‌خواهیم]. سالم برایش خوراکی آورد و اشعب، هم خورد و هم به همراه برد (← *وفیات*، ۴۷۳/۲).



یک روز منصور خلیفهٔ عباسی دربارهٔ ابومسلم خراسانی از یکی از مشاورانش به نام سلم‌بن قتیبه‌بن مسلم باهلی پرسید: درکار ابومسلم چه گویی؟ گفت: **لوکان فیهما آلهة الّا اللّه لفسدتا** [انبیا، ۲۲: اگر در میان آنها خدایان متعددی جز خداوند [یگانه] بود، تباه می‌شدند]. منصور گفت: خوب استشهادکردی یا ابن‌قتیبه، سخن‌شناس، قدر این سخن را می‌داند (← *وفیات*، ۱۵۳/۳).



شیذله (ابوالمعالی عزیزبن عبدالملک) که از فقهای شافعی و واعظان ماهر بود، در اصول عقاید، پیرو مذهب اشعری ــ و لذا قائل به جواز رؤیت الهی بود ــ گفته است: از آن جهت به هنگام درخواست الهی به موسی (ع) **لن ترانی** [هرگز مرا نخواهی دید] گفته شد که وقتی به او گفته شد: **انظر الی الجبل** [اعراف، ۱۴۳: به کوه بنگر] به کوه نگریست و به زبان حال به او گفته شد: ای که خواهان دیدار مایی چرا به «ماسویٰ» می‌نگری؟ (← *وفیات*، ۲۶۰/۳).



عضدالدوله ابوشجاع فنا خسروبن رکن‌الدوله (۳۲۴ـ۳۷۲ق) دومین پادشاه از سلسلهٔ آل‌بویه، دانشمندی فرهنگپرور بود و در اکرام علما و شعرا می‌کوشید. به سبب فتوحات نمایان و کارهای عمرانی درخشان، اول کسی بود که در عهد دولت اسلامی، از طرف خلیفه ملک [شاهنشاه] نامیده می‌شد و اولین کسی بود که نامش در خطبه‌ها پس از نام خلیفه یاد می‌شد. این پادشاه محتشم که حکمت و حشمت سلیمانی داشت، در اوج افتخار و احتشام قطعه‌ای سروده بود به مطلع زیر:

لیس شرب الراح الا فی‌المطر　　　　و غناء من جوارٍ فی‌السحر

و آرزوهای لذت‌طلبانهٔ خود را شرح داده بود، و در پایان آن به خودستایی پرداخته بود:

عضدالدولة و ابن رکنها　　　　ملک الاملاک غلّاب القدر

در مصراع اخیر، خود را شاه شاهان و چیره بر تقدیر نامیده بود. به گفتهٔ ابن‌خلّکان پس از سرودن این شعر، چند زمانی نزیست، و بیماری صرع او را در سن ۴۷ـ۴۸ سالگی از پای درآورد و هنگام احتضار مکرر این آیات قرآنی را می‌خواند: **ما اغنی عنّه مالیه. هلک عنی سلطانیه** [حاقّه، ۲۸ـ۲۹: دارایی من مرا سود نبخشید. قدرت و سلطنت من از دستم برفت] (← *وفیات*، ۵۵/۴).



ابونعامه قطری‌بن الفجاءة در عصری که مصعب‌بن زبیر از سوی برادرش عبدالله‌بن زبیر والی

عراق بود، خروج کرد. حجاج‌بن یوسف، لشکرهای فراوانی به سرکوب او گسیل می‌داشت. و در همین ارتباط، معروف است که حجاج به برادر قطری گفت: تو را خواهم کشت. گفت: چرا؟ گفت: به خاطر خروج برادرت. گفت: ولی من از امیرالمؤمنین، امان‌نامه‌ای دارم که تو نباید مرا به گناه او بگیری. گفت: نشان بده. گفت: ولی چیزی که در دست دارم از آن استوارتر است. گفت: کدام است؟ گفت: کتاب‌الله عزوجل، که در آن فرموده است: **لاتزر وازرة وزر اخرىٰ** [انعام، ۱۶۴؛ إسراء، ۱۵؛ فاطر، ۱۸؛ زمر، ۷: و کسی بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد]. حجّاج در شگفت شد و از او دست برداشت (← *وفیات*، ۹۵/۴).



از ابوالحسن خادم نقل است که می‌گوید: من غلام زبیده بودم. یک روز لیث‌بن سعد نزد او آمد. من بالای سر زبیده، پشت پرده‌ای ایستاده بودم. هارون از لیث پرسید: آیا تو سوگند خورده‌ای که من دو باغ بهشتی دارم؟ لیث برای دادن پاسخ، خلیفه را سوگند داد که آیا از خداوند می‌ترسی؟ خلیفه سوگند خورد که آری می‌ترسم. لیث به او گفت: خداوند فرموده است: **و لمن خاف مقام ربه جنتان** [الرحمن، ۴۶: هرکس را که از ایستادن در پیشگاه پروردگارش ترسیده باشد، دو باغ [بهشتی] است]. خلیفه را خوش آمد و به او اقطاعات فراوانی در مصر بخشید (← *وفیات*، ۱۲۹/۴).



مبرّد می‌نویسد: ابوجعفر منصور دوانیقی، کسی را برای سرپرستی حقوق نابینایان و یتیمان و بیوه‌زنان معین کرد. یکی از فرصت‌طلبان به نزد این سرپرست آمد و فرزندش را نیز به همراه داشت. و از او خواست که اسمش را جزو بیوگان بنویسد. سرپرست گفت: بیوگان «زن» هستند. چگونه نام تو را جزو آنها بنویسم؟ گفت: اگر نمی‌شود پس جزو نابینایان بنویس. گفت: آری این یکی می‌شود زیرا خداوند فرموده است: **فانهما لاتعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی‌الصدور** [حج، ۴۶: زیرا چشمها نیستند که کور می‌شوند، بلکه دلهایی که در سینه‌ها جای دارند کور باشند]. مرد گفت: پس نام فرزندم را هم جزو یتیمان بنویس. سرپرست گفت: این کار را هم می‌کنم، زیرا بچه‌ای که پدرش تو باشی در واقع یتیم است (← *وفیات*، ۳۱۵/۴).



زمخشری در *ربیع‌الابرار* در باب «ظلم» می‌نویسد که ابوالعیناء از طایفه‌ای شکایت کرد و گفت: دست یکی کرده‌اند و با من درافتاده‌اند. رفیقش گفت: بیم نداشته باش. **یدالله فوق ایدیهم** [فتح،

۱۰: دست خداوند بر فراز دستهای ایشان است]. ابوالعیناء گفت: آنان اهل مکرند. رفیقش گفت: **ولا یحیق المکر السّیىء الا باهله** [فاطر، ۴۳: و مکر پلید جز به اهلش برنمی‌گردد]. ابوالعیناء گفت: آخر عدهٔ آنها بسیار است. رفیقش گفت: **کم من فئة قلیلة غلبت فئةً کثیرة باذن‌اللّه و اللّه مع‌الصابرین** [بقره، ۲۴۹: چه بسیار که به اذن الهی گروه اندک‌شمار بر گروه پرشمار چیره گردیده است، و خداوند با شکیبایان است] (← *وفیات*، ۳۴۵/۴).



متوکل به ابوالعیناء (ابوعبدالله محمدبن قاسم) گفت: شنیده‌ام تلخ‌زبان و هجوگو هستی؟ گفت: یا امیرالمؤمنین، خداوند تعالی هم گاهی مدح می‌کند و گاهی ذم. چنانکه یکجا فرموده است: **نعم العبد انه اواب** [سورهٔ ص، ۴۴: چه بندهٔ نیکی که توبه‌کار بود]. و در جای دیگر فرموده است: **هماز مشاء بنمیم. مناع للخیر معتد أثیم** [قلم، ۱۱ و ۱۲: ریشخندکنندهٔ سخن‌چین مناع‌الخیر تجاوزکار گنهکار] (← *وفیات*، ۳۴۶/۴).



یک بار بین نجاح‌بن سلمه و موسی‌بن عبدالله نبردی درگرفته بود. خبر به المعتزبالله رسید که در محفلی از بزرگان از ابوالعیناء پرسید: از نجاح‌بن سلمه چه خبر داری؟ ابوالعیناء گفت: **فوکزه موسی فقضیٰ علیه** [قصص، ۱۵: موسی مشتی به او زد و جانش درآمد]. این سخن به «موسی»بن عبدالله رسید. و چون ابوالعیناء را در راهی دید او را تهدیدکرد. ابوالعیناء باز به داستان موسی(ع) تلمیح‌کرد و گفت: **اترید ان تقتلنی کما قتلت نفساً بالامس** [قصص، ۱۹: آیا می‌خواهی مرا بکشی، همان‌طور که دیروز کسی را کشتی؟] (← *وفیات*، ۳۴۷/۴).



ابن‌خلکان نقل می‌کند که عقیل، برادر حضرت علی(ع)، جانب علی(ع) را فروگذاشت و روی به معاویه آورد، و معاویه در اکرام او مبالغه می‌کرد تا بدین وسیله حضرت علی(ع) را برنجاند. چون حضرت علی(ع) درگذشت و معاویه استقلال امر یافت، دیگر از دست عقیل به تنگ آمده بود، و سعی می‌کرد از او به نحوی بدگویی کند که به گوشش برسد و از او (یعنی معاویه) فاصله بگیرد. بدین ترتیب روزی در مجلسی که اعیان اهل شام حضور داشتند، معاویه از سر شیطنت رو به اهل مجلس‌کرد و گفت: آیا ابولهب راکه خداوند در حقش فرموده است: **تبت یدا ابی‌لهب و تب** [مسد، ۱: دستان ابولهب بریده و خود او نابود باد] می‌شناسید؟ گفتند: خیر. معاویه گفت: عموی این مرد است. و به عقیل اشاره‌کرد. عقیل بدون معطلی خطاب به همان جماعت گفت:

آیا زن ابولهب راکه خداوند در حقش فرموده است: **و امرأته حمالةالحطب فی جیدها حبل من مسد** [مسد، ۴ـ۵، و زنش هیزم‌کش [و آتش‌بیار] است و درگردنش ریسمانی از لیف خرماست] می‌شناسید؟ گفتند: خیر. گفت: عمهٔ ایشان است. و اشاره به معاویه‌کرد. [فی‌الواقع هم ام‌جمیل، دختر حرب، زوجهٔ ابولهب، عمهٔ معاویه بود] (← *وفیات*، ۱۵۶/۶ـ۱۵۷).

□

ابن‌خلکان از عاصم‌بن بهدله ــ یکی از قراء سبعه ــ نقل می‌کند که گفت: روزی به حجاج‌بن یوسف خبر رسید که یحیی‌بن یعمر می‌گوید حسن و حسین علیهماالسلام از ذریه [=فرزندان] رسول(ص) هستند. در آن هنگام یحیی در خراسان بود. حجاج‌بن قتیبةبن مسلم والی خراسان نوشت که یحیی‌بن یعمر را به نزد من بفرست. فرستاد و او به نزد حجاج رفت. حجاج به او گفت: آیا تو همان کسی هستی که خیال می‌کند حسن و حسین فرزندان [=ذریهٔ] رسول(ص) هستند؟ واللّه پوست از سرت می‌کنم اگر این قول را ثابت نکنی و دلیل نیاوری. یحیی گفت: اگر دلیل بیاورم در امانم؟ گفت: آری. یحیی گفت: خداوند می‌فرماید: **و وهبنا له اسحاق و یعقوب کلاً هدینا و نوحاً هدینا من قبل و من ذرّیتة داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون کذلک نجزی المحسنین، و زکریا و یحیی و عیسی** [انعام، ۸۵] و بین «عیسی» که خداوند او را هم فرزند [=ذریهٔ] ابراهیم(ع) می‌نامد، تا ابراهیم(ع) فاصله بیشتر است یا بین حسن و حسین و محمد(ص). حجاج قانع می‌شود و می‌گوید: انصافاً خوب دلیل آوردی، سوگند به خداکه به این نکته توجه نکرده بودم (← *وفیات*، ۱۷۴/۶).

□

نقل است که بین صلاح‌الدین ایوبی و برادرش مسعود، اختلاف و مبارزه بود و چون مسعود درگذشت، ملک و مال بسیاری برای فرزندش شیرکوه باقی گذاشت؛ و صلاح‌الدین متعرض میراث او شد و اکثر آن را مصادره‌کرد و فقط چیزهایی راکه به‌کار نمی‌آمد نگرفت. یک سال بعد وقتی که صلاح‌الدین، شیرکوه را دید به قصد تفقد از او پرسید: تاکجای قرآن پیش رفته‌ای؟ گفت: تا این آیه: **ان‌الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً** [نساء، ۱۰: آنان که اموال یتیمان را به‌ستم می‌خورند، شکم خویش را پر از آتش می‌کنند]. حاضران و صلاح‌الدین از هوش و حاضرجوابی او در شگفت شدند (← *وفیات*، ۱۷۳/۷)

□

اسکافی از دبیران آل سامان (سامانیان) بود و در دیوان رسایل نوح‌بن منصور دبیر بود، و چون

قدر او را نشناختند از نزد او و از بخارا اعراض کرد و به نزد الپتکین رفت. الپتکین او را عزیز داشت و پایگاه بخشید. سپس بین نوح‌بن منصور و الپتکین نقاری پیش آمد و کار بالا گرفت. نوح، نامه‌ای بسیار آتشین و پر از وعید و تهدید برای الپتکین نوشت، و به قول نظامی عروضی که راوی این حکایت است: «همهٔ نامه پر از آنکه بیایم و بگیرم و بکشم». چون نامه به الپتکین رسید، بسیار آزرده شد که چرا نوح از حد خود تجاوزکرده و آن‌همه لاف و گزاف نوشته است. سپس از اسکافی خواست که در پاسخ، سنگ تمام بگذارد. اسکافی با فراست و بالبدیهه به آیهٔ بسیار مناسبی از قرآن مجید استشهادکرد و آن را در پشت نامهٔ نوح نوشت. آیه چنین بود: **بسم‌الله الرحمن الرحیم. یا نوح قدجادلتنا فاکثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا ان کنت من الصادقین** [هود، ۳۲: ای نوح، با ما جدال‌کردی و بسیار هم جدال‌کردی. اگر راست می‌گویی هر وعیدی را که به ما داده‌ای بیاور] (← چهارمقاله، تألیف نظامی عروضی سمرقندی. به سعی و اهتمام و تصحیح محمد قزوینی، صص ۱۳ـ۱۵).



نظامی عروضی در حکایت ششم از مقالهٔ اول (دبیر) *چهارمقاله* داستانی نقل می‌کند از این قرار که فضل برمکی برادر حسن سهل ذوالریاستین دختری داشت بس با جمال و کمال. مأمون شیفتهٔ او شد و او را از پدرش خواستگاری کرد. فضل پذیرفت و جشنی باشکوه ترتیب داد و سرانجام مهمانان رفتند و عروس و داماد را دست به دست هم دادند. مأمون، هدیه‌ای ارزنده به عروس بخشید و «دختر بدان جواهر التفات نکرد و سر از پیش برنیاورد. مأمون مشعوف‌تر گشت و دست بیازید و در انبساط بازکردتا مگر معانقه کند. عارضهٔ شرم استیلاگرفت و آن نازنین چنان منفعل شد که حالتی که به زنان، مخصوص است واقع شد، و اثر شرم و خجالت بر صفحات وجنات او ظاهر گشت. برفور گفت: یا امیر المؤمنین، **اتی امرالله فلا تستعجلوه** [نحل، ۱. فرمان خداوند در رسید، به شتابش مخواهید]. مأمون دست بازکشید، و خواست که او را غشی افتد از غایت فصاحت این آیت، و لطف به‌کار بردن او در این واقعه. و نیز [ـ دیگر] از او چشم برنتوانست داشت؛ و هژده روز از آن خانه بیرون نیامد و به هیچ کار مشغول نشد الّا بدو. و کار فضل بالا گرفت و رسید بدانجا که رسید» (← *چهارمقاله*، ص ۲۱).



آدام متز می‌نویسد: «... موقعی که عضدالدوله وارد بغداد شد، ملاحظه کرد که مردم بر اثر فتنه‌های مداوم بین شیعه و سنی و کشتار و گرسنگی و آتش‌سوزی از بین رفته‌اند؛ از آنجا که

محرک قتل و غارتها، سخنوران مذهبی بودند، لذاکار ایشان را ممنوع اعلام‌کرد. اما ابن‌سمعون به فرمان وقعی ننهاده، طبق معمول روز جمعه در جمع مردم منبر رفت. عضدالدوله وی را خواست. شکر معتضدی ابن سمعون را نزد عضدالدوله آورد و از بیم آنکه وی را آسیبی برسد، در راه توصیه می‌کرد که زمین را ببوسد و با خضوع و خشوع سلام بدهد و جواب «شاهنشاه» را به ملایمت و آهستگی بگوید. و خود درون رفت که اذن ورود بگیرد؛ ابن‌سمعون نیز همراه وی وارد شد، و رو به خانهٔ بختیار [امیر پیشین] نمود، این آیه را خواند: **و کذلک اخذ ربک اذا أخذ القری و هی ظالمة انّ اخذه الیم شدید** [هود، ۱۰۲: و چنین است بازخواست پروردگارت که اهالی شهرهایی راکه ستمگرند فرو می‌گیرد، بی‌گمان بازخواست او سهمگین و سنگین است]. آنگاه رو به سوی عضدالدوله برگرداند و این آیه را خواند: **ثم جعلناکم خلائف فی‌الارض من بعدهم لننظر کیف تعملون** [یونس، ۱۴: سپس شما را پس از ایشان در این سرزمین جانشین گرداندیم، تا بنگریم که چگونه رفتار می‌کنید]. و به طرز شگفت‌آوری موعظه را ادامه داد، به طوری که «شاهنشاه» را با همه عصبیت و جباریت، دیدگان، تر شد که سابقه نداشت» (← *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، تألیف آدام متز، ترجمهٔ علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو، ۲/۶۹ـ۷۰).



وقتی که بازماندگان سیدالشهداء از جمله حضرت سجاد(ع) و زینب کبری(س) را به کوفه بردند و وارد مجلس ابن‌زیادکردند، ابن‌زیاد سخنان دلشکنی گفت و حضرت زینب(س) با فصاحت و شجاعت و استشهاد به آیات قرآن به او پاسخهای دندان‌شکنی دادند. سپس ابن‌زیاد رو به حضرت سجاد(ع)کرد و پرسید: اسمت چیست؟ فرمود: من علی‌بن حسینم. گفت: مگر خداوند علی‌بن حسین را نکشت؟ حضرت خاموش ماند. ابن‌زیاد گفت: چرا ساکت شدی؟ حضرت فرمود: مرا برادری بود که نام او نیز علی بود و مردم او را کشتند. ابن‌زیاد گفت: خداوند او را کشت. حضرت باز خاموش شدند. ابن‌زیاد گفت: چرا ساکت شدی؟ این‌بار حضرت به دو آیه از قرآن کریم استشهاد کردند: **الله یتوفی الانفس حین موتها** [زمر، ۴۲: خداوند جانها را به هنگام مردنشان می‌گیرد]، **و ماکان لنفس ان تموت الّا باذن‌اللّه** [آل‌عمران، ۱۴۵: هیچ کس جز به اذن الهی نمی‌میرد]. ابن‌زیاد پریشان شد و حضرت را به قتل تهدید کرد و حضرت زینب(س) شجاعانه از برادرزادهٔ بیدفاعش دفاع کرد چندانکه ابن‌زیاد دست از تهدید برداشت (← *وقعة‌الطّف*، لابی مخنف لوطبن یحیی الازدی، تحقیق شیخ محمدهادی یوسفی، ص ۲۶۳. نیز ← *منتهی‌الآمال* (طبع اسلامیه)، ۱/۳۰۰).

□

یک بار نگارندهٔ این سطور، یک جلد از چاپ سنگی *اسفار* ملاصدرا را همراه داشتم، و در طیِّ راه به یکی از استادانم برخوردم که پس از حال و احوالپرسی از من پرسیدند: زیر بغل شما چیست؟ گفتم: **کمثل الحمار یحمل اسفاراً** [سورهٔ جمعه، ۵]. وقتی ایشان باخبر شد که آن کتاب، *اسفار* ملاصدرا است خنده‌ای سر داد.



یک بار در اتاقم در یکی از ادارات محل خدمتم، از کثرت مراجعان و ارباب رجوع، ازدحامی شده بود. در این اثناء فرد دیگری از ارباب رجوع و اهل قلم و اهل اختلاط وارد اتاقم شد. چون جا نبود یکی دو تن از گرانجانان از جا برخاستند و خداحافظی کردند و رفتند. دوست تازه‌وارد با اعتذار گفت: ببخشید گویا من آمدم این دوستان تشریف بردند. خیلی بد شد. من برای تسلی دادن به ایشان، این آیه را خواندم: **و لولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض** [بقره، ۲۵۱: و اگر خدا بعضی از مردم را به وسیلهٔ بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین تباه می‌شد].



نگارندهٔ این سطور به یاد دارم که روزی در ایام جوانی که در شهر قزوین و با پدرم زندگی می‌کردم، پدرم از کار روزانهٔ خود بازگشته و پس از صرف ناهار، دستهٔ اسکناس را از کیف و جیب لباس خود بیرون آورده، با آمیزه‌ای از حجب و مالدوستی، پشت به حاضران کرده، به شمردن پول سرگرم بود. من این آیه را با صدای بلند در اشاره به ایشان خواندم: **الذی جمع مالاً و عدده یحسب ان ماله اخلده** [سورهٔ همزه، ۲ـ۳: همان کسی که مالی اندوخت و آن را شمارش کرد و گمان می‌کرد که مالش او را جاوید می‌سازد]. پدرم تکان خورد و شرمنده شد و تا آخر عمرش گاه به گاه از این استشهاد مناسب که باعث نوعی تنبه و هشدار او شده بود، به‌نیکی یاد می‌کرد.

اصطلاحات قرآنی در محاورهٔ فارسی

نفوذ قرآن مجید در ذهن و زبان مسلمانان از اهل علم و غیر اهل علم بسیار عظیم و وصف‌ناپذیر است. امثال و حکم قرآنی هم که در ادب عربی و فارسی به کار می‌رود فراوان و شمارش‌ناپذیر است. در مقالهٔ حاضر بعضی اصطلاحات و تلمیحات قرآنی را که نه در زبان رسمی و ادبی، بلکه در عرف محاورهٔ فارسی به کار می‌رود، آن هم نه به نحو استقصا و استیفا، بلکه نمونه‌وار و با استمداد از حافظه ــ چون در این باره متن مدوّنی وجود ندارد ــ عرضه می‌داریم:

قرآن

نام قرآن مجید با انواع تعابیر در تداول محاورهٔ فارسی امروز بکار می‌رود. فی‌المثل گویند: ۱) هفت قرآن در میان، که تعویذگونه‌ای است ــ مانند هفت کوه در میان ــ که پیش از نام بردن مصیبت یا درد و رنجی صعب گویند. مانند: گوش شیطان کر، حاشا لمن یسمع، دور از جناب، دور از حضار، به دیوار می‌گویم (*امثال و حکم*، دهخدا، ج ۴، ص ۱۹۸۳). ۲) مگر قرآن غلط می‌شود؟ که در موردی گویند که کسی مته به خشخاش می‌گذارد و سخت‌گیری و دقت وسواسی به خرج می‌دهد، و برای تعدیل روش او می‌گویند. یا همین تعبیر را به این صورت ادا می‌کنند که: قرآن که غلط نشده است (نمی‌شود). ۳) قرآن کمرت را بزند. به کسی می‌گویند که قسم دروغ، یا لاابالی‌وار به قرآن می‌خورد. ۴) انواع قسم خوردنها به قرآن کریم در محاورهٔ فارسی، سابقه و رواج دارد از به‌قرآن که ساده‌ترین آنهاست تا به‌قرآنی که [در] سینهٔ محمد(ص) است، تا به سی جزء قرآن، یا به آیه آیه‌های قرآن، به کلام‌الله مجید، یا در موارد خیلی بحرانی و حال کسی که کارد به استخوانش رسیده است، برای آنکه دادخواهی‌اش مؤثرتر باشد می‌گوید: دودستی می‌زنم روی قرآن [به قصد قسم خوردن به آن] که چنین و چنان است.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

گفتن این کلمهٔ مقدس و شعار مسلمانی را، بسمله یا تسمیه [=آیهٔ تسمیه] گویند. هیچ دعا یا کلام مقدس دیگر به این اندازه در زندگانی روزمرهٔ مسلمانان سراسر جهان، و نیز فارسی‌زبانان ایران، تداول و رواج ندارد. این عبارت که در واقع یک آیهٔ کامل قرآنی است و در آغاز صد و سیزده سورهٔ قرآن مجید ــ جز سورهٔ نهم که توبه یا برائت نام دارد و چون برائت خداوند و رسول(ص) او را از مشرکان با صراحت هرچه تمامتر بیان می‌دارد، به قصد براعت استهلال، یا دلایلی که مفسران یادکرده‌اند، بدون بسم‌الله نازل شده است ــ آمده است. این عبارت یا کلمهٔ مقدس، موزون است لذا در آغاز دهها منظومهٔ فارسی آمده است: نظامی در آغاز *مخزن‌الاسرار* گفته است: بسم‌الله الرحمن الرحیم / هست کلید در گنج حکیم (برای نمونه‌های دیگر به *تذکرهٔ هفت‌آسمان* منقول در *لغت‌نامه‌ی* دهخدا مراجعه کنید). بسمل، مخفف و کوتاه‌شدهٔ **بسم‌الله الرحمن الرحیم** است و به ذبح یا حیوان مذبوح می‌گویند چون به هنگام ذبح برای آنکه ذبحی شرعی باشد، باید برای سر بریدنش، **بسم‌الله الرحمن الرحیم** بگویند. از اینجا در ادب فارسی *بسمل*، و *بسمل کردن*، *نیم‌بسمل* (نیمه‌جان) و نظایر آن از آغاز شعر فارسی تاکنون به‌کار رفته است. مسلمانان اعم از اهل سنت و شیعه در آغاز هر کار (مهم)ی **بسم‌الله الرحمن الرحیم** می‌گویند از جمله هنگام آغازکردن غذا، یا فی‌المثل آغاز یک سخن یا سخنرانی، یا نوشتن یک نامه یا کتاب. نیز حتی در رساله‌های علمیه و کتب فقهی آمده است که مرد باید به هنگام نزدیکی با همسرش این کلمهٔ مقدس را بر زبان آورد. و چه‌بسا اصطلاح تخم نابسم‌الله، از همین‌جا ناشی شده باشد، و اشاره به این داشته باشد که نطفهٔ فلان کودک که تخس و شیطان و بازیگوش است، بدون ادای این کلمه بسته شده است. بسم‌الله، به عنوان مخفف و کوتاه‌شدهٔ **بسم‌الله‌الرحمن الرحیم** به‌کار می‌رود، و آن را در مقام دعوت و تعارف برابر با «بفرما» به‌کار می‌برند. و این کاربرد حتی در شعر نظامی (قرن ششم هجری) سابقه دارد: ماییم و نوای بی‌نوایی / بسم‌الله اگر حریف مایی، یا در این شعر نه‌چندان ادیبانه، که چاووشان با صدای دلنشین می‌خوانند: هرکه دارد هوس کرب و بلا بسم‌الله. اول بسم‌الله، یعنی آغاز، یا آغاز یک چیز. مثلاً می‌گویند: «اول بسم‌الله آمدی نسازی». بسم‌الله بسم‌الله، ۱) وقتی گفته می‌شود که بخواهند از حادثهٔ هایلی سخن بگویند. مثلاً «بسم‌الله بسم‌الله دستش از اینجا قطع شده بود». ۲) یعنی آهسته آهسته، ۳) یا یعنی با ترس و لرز

یک کاربرد **بسم‌الله الرحمن الرحیم**، یا بسم‌الله، برای استعاذه، و تعویذ است. مثلاً دفع جن

یا ارواح شریره. از همین‌جاست که می‌گویند: «مثل جن از بسم‌الله فرار می‌کند»، یا «فلانی با فلانی مثل جن و بسم‌الله هستند».



بعد از بیان این مقدمات، و با تصریح به این نکته که ما با مبحث عظیم و دامنگستر امثال و حکم قرآنی در این مقاله کار نداریم، زیرا پرداختن به آنها حجمی به اندازهٔ کتاب می‌خواهد و کتابها در زمینهٔ امثال قرآن که در ادب فارسی و عربی به کار می‌رود، نوشته‌اند، کلمات یا اصطلاحات و تعبیرات بعدی را، با نظم الفبایی یاد می‌کنیم.

از نقیر تا قطمیر

یعنی همه چیز (← *امثال و حکم*، ۱۶۲/۱ که بیتی را هم از سنایی نقل‌کرده است)، مثل از سیر تا پیاز. نَقیر دو بار در قرآن مجید به‌کار رفته است (نساء، ۵۳ و ۱۲۴) یعنی سوراخک پشت دانهٔ خرما (*لسان‌التنزیل*). قطمیر فقط یک بار در قرآن مجید به‌کار رفته است (فاطر، ۱۳) یعنی پوست تُنُک برچیده بر دانهٔ خرما. اغلب تشبیهات و تعبیرات قرآنی ناظر به فرهنگ و زندگی عربهای معاصر با حضرت رسول(ص) است. لذا برای رساندن کوچکی ناچیزی، از این چیزهای ملموس و عینی که همهٔ مخاطبان اولیهٔ قرآن می‌شناخته‌اند، استفاده شده است.

اللّهُ اعلم

یعنی خدا داناتر است. غالباً در محاوره، گوینده برای آنکه ادب شرعی را رعایت کند، یا به‌نوعی خود را دارای ضرس قاطع و اطلاعات جامع نشان ندهد، می‌گوید اللّه [یا والله] اعلم. احتمالاً مقتبس از آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ انعام است: **الله اعلم حیث یجعل رسالته** (خداوند بهتر می‌داند که رسالتش را بر عهدهٔ چه کسی بگذارد). گاه نیز می‌گوید: «**الله اعلم بحقائق الامور**» (خداوند به حقایق امور داناتر است).

ان‌شاءالله

ان‌شاءالله (که‌گاه به‌غلط، بر سر هم به صورت انشاءالله هم می‌نویسند) یعنی اگر خدا بخواهد. در سورهٔ کهف، آیات ۲۳ و ۲۴ چنین می‌فرماید: «و هرگز در هیچ‌کاری مگو که من فردا کنندهٔ آن هستم. [و بگو:] مگر آنکه خدا بخواهد؛ و چون [ان‌شاءالله گفتن را] فراموش کردی [هنگامی که

به یاد آوری] پروردگارت را یادکن و بگو باشد که پروردگار من مرا بهتر از این هم به راه آورد» (نیز ← سورهٔ یوسف، آیهٔ ۹۹؛ قصص، ۲۷؛ صافات، ۱۰۲؛ فتح، ۲۷). به این آیه (یعنی آیهٔ اول) آیهٔ مشیت می‌گویند و به عمل گفتن **ان‌شاءالله** که لازمهٔ توحید و ادب شرعی است، استثناء می‌گویند. مفسران و محمدبن اسحاق، صاحب سیرهٔ نبوی معروف می‌گویند که چون سورهٔ کهف آمد، حضرت رسول(ص) بسیار شادمان شدند و با جبرئیل گلایه‌کردند که چرا مدتی از آوردن وحی تأخیرکرده است: «جبرئیل علیه‌السلام گفت: ای محمد، ما به فرمان خدای عزوجل فرود می‌توانیم آمدن... و سبب دیر آمدن من ای محمد، آن بود که چون کافران از تو سؤال‌کردند، تو ایشان را وعده دادی که فردا جواب سؤالهای شما باز دهم، و نگفتی **ان‌شاءالله**» (*سیرت رسول‌الله* (ص)، به کوشش دکتر اصغر مهدوی، ۲۷۹/۱). در عرف امروز اسلام و تشیع هم مسلمانان این رسم مقدس الهی را پیگیرانه رعایت می‌کنند و هرچه راکه به آینده و عزم و اراده‌ای در آینده مربوط شود، به قید زیبای ان‌شاءالله ــ که در تلفظ محاوره، گاه به‌صورت «ایشالّا» هم گفته می‌شود ــ مقید و مزین می‌کنند. و بدینسان تکیه بر حول و قوهٔ شخصی را ترک‌کرده، تکیه و توکل به خداوند می‌کنند.

انکرالاصوات

انکرالاصوات یعنی ناخوش‌ترین صداها یا آوازها. در محاورهٔ فارسی غالباً گفته یا شنیده می‌شود که می‌گویند: «فلانی صدای انکرالاصواتش را انداخت سرش»، یا «چه صدای انکرالاصواتی» و نظایر آن. در قرآن مجید، در سورهٔ لقمان، آیهٔ ۱۹، می‌فرماید: **و اغضض من صوتک انّ انکرالاصوات لصوت الحمیر** (و صدایت را پوشیده بدار، بی‌گمان ناخوشترین صداها، صدای درازگوشانست). همچنین در مواضع دیگر قرآن مجید، از بانگ برداشتن در نماز، یا دعا، یا حضور رسول‌الله(ص) نهی شده است (← سورهٔ اسراء، ۱۱۰؛ نساء، ۱۴۸؛ حجرات، ۲ـ۳).

باقیات صالحات

در محاورهٔ فارسی کراراً گفته و شنیده می‌شود که فی‌المثل می‌گویند: «اگر این کار را بکنید، نفع دنیا و آخرت دارد، باقیات صالحات است». یا «خوشا به حالتان که کارتان باقیات صالحات است». باقیات صالحات که صورت درست عربی آن الباقیات الصالحات است، دو بار در قرآن

مجید به کار رفته است. الباقیات جمع الباقیة است یعنی پایدار، ماندگار، الصالحات جمع الصالحة است یعنی شایسته. در آیهٔ ۴۶ سورهٔ کهف می‌فرماید: ... **والباقیات الصالحات خیر عند ربک ثواباً و خیر املاً** (... و کارهای ماندگار شایسته نزد پروردگارت خوش‌پاداش‌تر و امیدبخش‌تر است). همچنین در آیهٔ ۷۶ سورهٔ مریم می‌فرماید: ... **و الباقیات الصالحات خیرٌ عند ربک ثواباً و خیرٌ مردّاً** (و کارهای ماندگار شایسته در نزد پروردگارت خوش‌پاداش‌تر و خوش‌عاقبت‌تر است). مفسران در معنی و مصداق الباقیات الصالحات چند وجه گفته‌اند: ۱) تسبیحات اربعه ۲) نمازهای پنجگانه ۳) مطلق اعمال صالحه اعم از واجب و مستحب.

بوی الرحمن

در بیان محاوره، و دقیق‌تر بگوییم در عرف عامیانهٔ فارسی چنین تعبیری هست که می‌گویند «فلانی بوی الرحمانش بلند است» یا «بوی الرحمانش می‌آید». و مراد از آن این است که رفتنی و مردنی است و از قراین و امارات چنین برمی‌آید که وقت مردنش نزدیک است. توضیح آنکه در مجالس فاتحه‌خوانی یا ختم که در ایران برگزار می‌گردد، قاری علاوه بر آنکه آیات و اشعار بسیاری می‌خواند، در پایان بخش اول از مجلس فاتحه، و پیش از آنکه واعظ یا خطیب به منبر فرا رود، سورهٔ الرحمن راکه سورهٔ پنجاه و پنجم قرآن مجید است به طور کامل یا فقط آیات اولیهٔ آن را با صدای بلند، به شیوهٔ ترتیل یا تغنّی، می‌خواند: **بسم‌اللّه الرحمن‌الرحیم. الرّحمن. علَّم القرآنَ خلق‌الانسان. علَّمه البیان** (الی آخر).

بهانه‌های بنی‌اسرائیل

بنی‌اسرائیل همان اسباط دوازده گانه‌اند که زاد و رود دوازده فرزند یعقوب (فرزند اسحاق فرزند ابراهیم خلیل علیهم‌السلام) هستند. چون نام دیگر یعقوب، اسرائیل است، لذا به آنان بنی‌اسرائیل گفته‌اند. بنی‌اسرائیل کمابیش برابر با عبرانیان یا قوم یهود است. بنی‌اسرائیل درخواستهای مکرر و بی‌پایانی از پیامبرانشان، مخصوصاً از موسی(ع) داشتند. و خداوند با درخواست یا بدون درخواست پیامبرانشان بر آنها نعمتهایی ارزانی داشته بود، از جمله اینکه آنان را از آلِ فرعون که شکنجه‌شان می‌دادند، نجات داده بود، و در مدت چهل سالی که در بیابان سرگردان بودند، ابری بر آنها سایه افکنده بود، و دو خوراک معجزه‌آسای مَن (بعضی از مفسران آن را ترنجبین دانسته‌اند) و سَلویٰ (بعضی از مفسران آن را بلدرچین دانسته‌اند) بر آنان فرستاده بود. ولی آنها

می‌گفتند ما از غذای واحد دلتنگ شده‌ایم و به جای آنها، سیر و عدس و بقولات درخواست می‌کردند. یا با وجود آنکه به خداوند ایمان داشتند درخواست‌کردند که خداوند را آشکارا ببینند و صاعقه آنان را فروگرفت و از پای درآمدند و باز به دعای موسی(ع) زنده شدند. بهانه‌های دیگر بنی‌اسرائیل در مورد داستان بقره بود که قتل ناحق و مرموزی در بنی‌اسرائیل رخ داده بود و قاتل نامعلوم بود. خداوند دستور داد که گاوی را با مشخصات معین بکشند و پاره‌ای از بدن آن را به بدن مقتول بزنند تا زنده شود و قاتل خود را معرفی کند. و بنی‌اسرائیل برای آنکه مبادا این راز فاش شود در مورد رنگ گاو و سن و سال او مکرر در مکرر سؤال می‌کردند و به‌اصطلاح بهانه‌های بنی‌اسرائیلی می‌گرفتند (← سورهٔ بقره از آیهٔ ۶۷ به بعد). امروزه به انواع بهانه‌های لجوجانه و بی‌دلیل که برای دفع‌الوقت، یا کتمان حق و دست به سرکردن صاحب حق انجام می‌گیرد، بهانه‌های بنی‌اسرائیلی می‌گویند.

به درک اسفل

به درک اسفل، یک تعبیر توبیخ‌آمیز و منفی است. مانند به‌جهنم، فی‌النار. فی‌المثل کسی به کسی می‌گوید: «در هر حال من شرایط شما را نمی‌پذیرم» و طرف که گویی از کوره به در رفته است، با تغیّر می‌گوید: «به دَرَک اسفل». این تعبیر که صورت درست‌تر قرآنی آن **الدَّرْک الاسفل** است، فقط یک بار در قرآن مجید (نساء، ۱۴۵) به‌کار رفته است: **انّ المنافقین فی الدَّرْک الأَسفل من النار و لن تجدلهم نصیراً** (منافقان در طبقهٔ زیرین جهنم جای دارند و هرگز برای آنان یاوری نخواهی یافت).

تا [هُم] فیها خالدون

شادروان دهخدا در تعریف این عبارت نوشته است: «**هُم فیها خالدون** جملهٔ آخر آیةالکرسی است. و چون این آیه طویل و مفصل است، از تا هم فیها خالدون چیز طویل را اراده کنند» (*امثال و حکم*، ۵۴۰/۱). وجه تسمیهٔ دیگری هم می‌توان ملاحظه‌کرد و آن این است که آیةالکرسی، آیهٔ ۲۵۵ از سورهٔ بقره است که اول آن **اللّٰه لااله الّا هوالحی القیوم** و آخر آن **و هو العلی العظیم** است. ولی در قرون اخیر دو آیهٔ بعدی را که از **لا اکراه فی‌الدین** شروع و به **هم فیها خالدون** ختم می‌شود، جزو آن گرفته‌اند. با این ملاحظه، وقتی که کسی می‌گوید تا هم فیها خالدون، یعنی تا حداکثر تفصیل یا تطویل ممکن، و به قول معروف تا منتهای معراج.

تبارک‌الله

در مقام تعجب و تحسین، مترادف بارک‌الله، ماشاءالله، احسنت، و نظایر آن به‌کار می‌رود. در قرآن مجید **تبارک‌الله رب‌العالمین** (اعراف، ۵۴) و **فتبارک‌الله احسن الخالقین** (مؤمنون، ۱۴) و چند مورد دیگر به‌کار رفته است. نیز ← فتبارک‌الله.

ثمن بخس

ثمن بخس یعنی بهای ناچیز، و توسعاً مزد یا دستمزد بسیار اندک. منشأ قرآنی این تعبیر در آیهٔ ۲۰ سورهٔ یوسف است که در حق یوسف ــ علیه‌السلام ــ می‌فرماید: **و شروه بثمنٍ بخس دراهم معدودة و کانوا فیه من الزاهدین** (و او را به ثمن بخس فروختند، به چند درهم اندکشمار، و به [کار و بار] او بی‌علاقه بودند).

جابه‌جاکَ نعبد [/ کنعبد]، جابه‌جاکَ نستعین [/ کنستعین]

شادروان دهخدا در ذیل جاکنعبد و جاکنستعین نوشته است: «مثلی است عامیانه که از آیهٔ **ایاک نعبد و ایاک نستعین** [سورهٔ فاتحه، آیهٔ ۵] ساخته‌اند. و از آن اراده کنند که هر کسی یا هر سخنی را جایگاهی است» (*امثال و حکم*، ۵۷۴/۲).

جزء بیست و نهم است

این تعبیر در دو اثر جاودانهٔ علامه دهخدا، یعنی *امثال و حکم* و *لغت‌نامه* وارد نشده است، و معنای آن به نحو منجّز و مستند بر راقم این سطور معلوم نیست. در عرف محاورهٔ امروز وقتی می‌گویند: «فلان چیز جزو بیست و نهم است» کمابیش این معنی از آن برمی‌آید که مهم و اساسی نیست. مانند اینکه فلان چیز چرخ پنجم است. اما این معنی را نمی‌توان موجّه و مستندکرد زیرا قرآن سی جزء [= جزو] است و همه ارزش مساوی دارند چه جزء اول، چه بیستم، چه بیست و نهم، چه سی‌ام.

الخبیثات للخبیثین

یعنی ناشایسته‌ها برای ناشایستگان است. وقتی که چیز بدی نصیب آدم بدی، یا آدم بدی دچار چیز بدی می‌شود گویند. **الخبیثات للخبیثین** در آیهٔ ۲۶ سورهٔ نور بکار رفته است. عکس آن **الطّیبات للطیبین** است.

خَسِرالدنیا و الآخرة

به کسی گویند که در موردی مرتکب یا دچار عملی شود که نه نفع مادی دارد نه نفع معنوی، بلکه زیان مادی و معنوی دارد. خَسِر فعل ماضی است یعنی زیان دید؛ الدنیا و الآخرة هم که معنایش معلوم است. این عبارت در آیهٔ ۱۱ سورهٔ حج به‌کار رفته است.

ذرّةالمثقال

این عبارت یا ترکیب، صورت مقلوب (به قلب نادرست) از ترکیب اضافی قرآنی **مثقال ذرّةٍ** است، که در چند آیهٔ قرآنی به‌کار رفته است (نساء، ۴۰؛ یونس، ۶۱؛ سبأ، ۳؛ زلزله، ۷ـ۸) و معنای آن «همسنگ ذره» است یا «به سنگینی ذره‌ای»، ذرةالمثقال هم می‌خواهد همان معنی را افاده کند. یعنی به‌اندازهٔ سر سوزن، یا پر پشّه و نظایر آن.

رطب و یابس

رَطب همریشه با رطوبت و مرطوب است، یعنی تر. یابس از ریشه یُبس و یبوست است، یعنی خشک. و در قرآن مجید در آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام آمده است: **ولا رطب و لا یابس إلّا فی کتاب مبین** (و هیچ تری و هیچ خشکی نیست مگر آنکه در کتاب مبین [=لوح محفوظ] مسطور است). جای تعجب است که رطب و یابس قرآنی، در عرف فارسی تغییر معنی داده است و به جای آنکه کنایه از همه چیز باشد، «کنایه از دو گونه سخن بی‌معنی و خوب است... کنایه از سخن صحیح و ناصحیح... رطب و یابس گفتن یا به هم بافتن، یعنی بی‌اندیشه گفتن، سخنان درست و نادرست گفتن...» (*لغت‌نامه‌ی دهخدا*).

سی جزء قرآن

قرآن به سی جزء مساوی تقسیم شده است که در طبع رسمی از جمله در قرآن به کتابت عثمان طه یا *مصحف‌المدینة* که هر ساله به حجاج اهدا می‌کنند، و قرآنی است عالمگیر و در حکم مصحف رسمی جهان اسلام است، هر جزء در بیست صفحه (هر صفحه در ۱۵ سطر) کتابت شده است. گاه برای آنکه قسمی را مؤکدتر سازند به جای آن که به‌قرآن یا به‌قرآن مجید قسم بخورند، می‌گویند به سی جزء قرآن.

شَدُرُسنا

این ترکیب عجیب و غریب که مرکب از شد + درست + نا می‌باشد، باگرده‌برداری از شَغَلتنا ساخته شده است. می‌گویند که مردی ساده‌دل به قرائت قرآن مجید مشغول بود تا رسید به این عبارت: **شَغَلَتنا اموالنا و اهلونا...** (سورهٔ فتح، آیهٔ ۱۱) (اموال ما و خانوادهٔ ما، ما را مشغول داشت) و غَلَتنا که در شغلتنا برای او ایهام سمعی داشت و با شغلتنا (شد + غلط + نا) تداعی شد و او چون ساحت مقدس قرآن را از غلط منزه می‌دانست، آن کلمه را قیاساً درست کرد. لذا آن را با درست ترکیب و تصحیح کرد و در نهایت شَدُرُسنا خواند. مانند مورد دیگر که کسی **فی بیوتٍ اذن‌الله ان ترفع** [سورهٔ نور، ۲۶] را به صورت «فی بیوتٌ» خوانده بود و در پاسخ اعتراض کسی که به او گفته بود غلط خوانده‌ای، گفته بود: «اذن‌الله ان ترفع» یعنی که خداوند اجازه داده است که رفع داده شود.

صد قل هوالله

قل هوالله را که آغاز سورهٔ اخلاص است، برای دفع چشم‌زخم می‌خوانند. و گوینده، هنگامی که با چیزی زیبا، یا حیرت‌انگیز، مواجه است با گفتن «صد قل هوالله» می‌خواهد برساند که چشم‌زخم نمی‌رساند. چنان‌که سعدی گوید: قل هوالله احد چشم بد از روی تو دور.

الطیّبات للطیّبین

الطیبات للطیّبین یعنی پاکیزه‌ها برای پاکیزگان یا شایسته‌ها برای شایستگان است. در موردی به کار برند که بخواهند برسانند که فلان چیز مرغوب شایستهٔ صاحب آن است، و در واقع نوعی تعارف و خوشامدگویی است. در قرآن کریم، در آیهٔ ۲۶ سورهٔ نور آمده است: **... والطیّبات للطیبین و الطیّبون للطیبات...** .

عمَّ جزو

همان‌طور که در توضیح مربوط به سی جزء قرآن گفته شد، قرآن کریم را از دیرباز به ۳۰ جزء مساوی تقسیم کرده‌اند. جزء [= جزو] سی‌ام قرآن با سورهٔ نبأ آغاز می‌گردد و سورهٔ نبأ اولین آیه‌اش **عَمَّ یتسائلون** است. پس وجه تسمیهٔ جزو عمَّ یا عمَّ جزو این است. عمَّ مخفف «عن + ما» است، **عمَّ یتسائلون** یعنی مردمان از چه چیز گفت‌وگو و پرس‌وجو می‌کنند؟ همچنین از قدیم که

آموزش ابتدایی در مکتبخانه‌ها انجام می‌گرفت عمَّ جزو، جزو کتابهای درسی بود. و در محاورهٔ فارسی، عباراتی نظیر این، گفته و شنیده می‌شود که «فلانی سوادش به حد عم جزو است»، یا «حتی عمَّ جزو هم نمی‌تواند بخواند». گفتنی است که بعضی، حتی از اهل فضل، که از منشأ این کلمه ووجه تسمیهٔ «عمَّ‌جزو» خبر ندارند و آن را فقط از افواه شنیده‌اند، آن را به صورت «عمّه جزو» می‌نویسند، و به خیال خودشان لابد اول آن با «عمّه باجی» که فی‌المثل مکتب‌دار است، ربط دارد. و حتی *لغت‌نامه‌ی* دهخدا علاوه بر مدخل «عم‌جزو»، مدخل «عمّه جزو» هم دارد.

فاتحه

فاتحه از فتح است یعنی گشاینده و آغازگر. نخستین سورهٔ قرآن مجید که همهٔ مسلمانان در نمازهای پنجگانهٔ شبانروزی قرائت می‌کنند، یعنی سوره‌ای که به حمد معروف است، در اصل الفاتحه و فاتحةالکتاب نام دارد. خواندن سورهٔ فاتحه در نمازهای پنجگانه واجب است و بدون آن نماز درست نیست. اما پس از قرائت آن، سورهٔ بعدی را می‌توان از هریک از سوره‌های قرآن ــ با رعایت شرایطی ــ انتخاب کرد، که معمولاً سورهٔ اخلاص [= توحید = قل هوالله] انتخاب می‌شود.

نکتهٔ دیگری که در مورد فاتحه باید دانست این است که محدثان و به‌تبع آنان مفسران برای هریک از سوره‌های قرآنی، فضیلت و خواص معنوی قائلند و برای فاتحه شفابخشی یادکرده‌اند. نکتهٔ دیگر این است این عقیده نیز در میان ما مسلمانان و شیعیان شایع است که می‌توان کار خیری به نیّت درگذشتگان انجام داد. یعنی فی‌المثل نماز یا سوره‌هایی از قرآن مجید خواند و ثوابش را نثار روح پدریا مادر یا بزرگان و علمای گذشته کرد. و از دیرباز خواندن سورهٔ فاتحه برای شفای بیماران و بر بالای سر و بستر آنان، و نیز برای شادی و طلب آمرزش روح درگذشتگان رسم بوده است و مجالسی که برای یادبود و بزرگداشت متوفایی برگزار می‌گردد، چون رکن آن خواندن سورهٔ فاتحه است، به مجلس فاتحه‌خوانی معروف است. و از اینجا چنین تعبیراتی در محاورهٔ فارسی رواج یافته است که می‌گویند اگر فلان مربی یا کاپیتان تیم ملی فوتبال، کنار برود، فاتحهٔ تیم ملی ما در المپیک آینده خوانده است. پس فاتحهٔ چیزی را خواندن، یعنی از آن قطع امیدکردن، یا آن را ازدست‌رفته تلقی کردن. همچنین فاتحه خواندن، به معنی اهمیت و اعتبار دادن هم به‌کار می‌رود. مثلاً (غالباً در جملات منفی): «به حرف من فاتحه هم نمی‌خواند» یعنی به حرف من اهمیتی نمی‌دهد. یا با طنز می‌گوید: «اختیار دارید، این بچه‌ها که

من می‌بینم برای پدر و مادرشان فاتحهٔ بی‌الحمد هم نمی‌خوانند»؛ فاتحهٔ بی‌الحمد یعنی هیچ. یعنی این بچه‌ها در زمان حیات یا ممات پدر و مادرشان کوچکترین ارج و اعتباری برای آنان قائل نیستند. مثلاً می‌گویند: «هزار خدمت برایش انجام دادم، یک فاتحهٔ بی‌الحمد هم نخواند».

فتبارک‌الله احسن‌الخالقین

یعنی بزرگا و متبرکا خداوندی که بهترین آفرینندگان است. این عبارت قرآنی که در آیهٔ ۱۴ سورهٔ مؤمنون، با تغییر بعضی عبارات در سوره‌های دیگر (از جمله اعراف، ۵۴، غافر، ۶۴) نیز به‌کار رفته است، در مقام تحسین جمال یا برومندی کسی به‌کار می‌رود. معروف است ــ و من در تفسیری ندیده‌ام ــ که چون خداوند، خلقت انسان را کامل کرد و انسان که اکمل و اجمل مخلوقات است، به صنع اتقن الهی پدید آمد، حق‌تعالی به تحمید ذات خود پرداخت و فرمود: **فتبارک‌الله احسن الخالقین**.

فی‌النار

جزو تعبیرات توبیخ‌آمیز است. مانند به‌جهنم، به درک اسفل. فی‌المثل بچه‌ای قهر می‌کند و چیزی را از دست پدر یا مادرش نمی‌گیرد، پدر یا مادر با تغیر می‌گوید: «فی‌النار که نمی‌خواهی».

کن فیکون

کن یعنی باش و موجود شو، فیکون، یعنی سپس [بی‌درنگ] می‌شود، یا موجود می‌شود. «کن» را امر ایجادی خداوند گویند که البته کنایه است. یعنی خطاب لفظی در کار نیست. از جهت تمثیل و تقریب به ذهن انسانی، چنین تعبیر شده است که خداوند چون ایجاد چیزی یا اجرای امری را بخواهد به آن می‌فرماید:کن. در اینجا عرفا و مفسران، بحثهای علمی باریکی کرده‌اند که آیا شیء قبل از موجود شدن، شیء است، یا قابلیت خطاب دارد یا خیر؟ بعضی گفته‌اند که همه چیز قبل از آنکه وجود عینی خارجی پیدا کند، در علم الهی و در حالت اعیان ثابته، وجود علمی دارد، و در واقع به آن وجود علمی خطاب می‌شود، و آن از ساحت علم، به ساحت عین می‌آید و وجود خارجی یا تحقق پیدا می‌کند. تعبیرکن فیکون پنج بار در قرآن مجید به‌کار رفته است، از جمله در آیهٔ ۴۰ سورهٔ نحل می‌فرماید: **انّما قولنا لشیءٍ اذا اردناه ان نقول کن فیکون** (همانا سخن ما خطاب به چیزی آنگاه که اراده‌اش کرده‌ایم این است که می‌گوییم باش و بی‌درنگ

موجود می‌شود). شگفت‌آور است که این تعبیر قرآنی در عرف محاورهٔ فارسی، تحول و تغییر معنای بسیاری پیداکرده است و به سه صورت به‌کار می‌رود:

۱) اسمی: کن فیکون: «چرا این خانه کن فیکون است؟» (یعنی ویران است، یا شلوغ ـ پلوغ و ریخته ـ پاشیده است).

۲) فعل لازم: آن کارخانه را به توپ بستند، و در آن واحد کن فیکون شد (یعنی ویران شد).

۳) فعل متعدی: آمریکاییها، هیروشیما را کن فیکون کردند.

ملاحظه می‌شود که در عرف محاوره، یا عرف غیررسمی فارسی، کن فیکون به معنای درب و داغان، و ویرانه و واژگون و زیر و زبر و نظایر آن به‌کار می‌رود. یعنی امر ایجادی [الهی]، به صورت امر اعدامی درآمده است. و این از شگفتیها و خردناپذیریهای زبان است.

ماشاءالله

ماشاءالله یعنی آنچه خدا بخواهد. این کلمه منشأ قرآنی است؛ از جمله در سورهٔ کهف، آیهٔ ۳۹ آمده است: **ولو لا اذ دخلت جنّتک قلت ماشاءاللّه لاقوّة الّا باللّٰه...** (و چرا چون وارد باغت شدی نگفتی این است آنچه خدا خواهد، و تاب و توانی جز از سوی خدا نیست). فرهنگ اسلامی، با اشاراتی که در قرآن مجید (از جمله در آخر سورهٔ قلم) هست و نیز تصریحات مندرج در احادیث نبوی به چشم‌زخم که در عرف به آن «چشم زدن» می‌گویند اعتقاد دارد و گفته‌اند که برای دفع چشم‌زخم و به‌اصطلاح تعویذ، می‌توان آیهٔ **و ان یکاد** (شرحش خواهد آمد) خواند، یا همین عبارت «ماشاءالله» را گفت. شادروان دهخدا شخصاً یادداشتی در *لغت‌نامه* دربارهٔ این کلمه نوشته است: «مخفف ماشاءالله کان [و] ما لم‌یشأ لم‌یکن [هرچه خدا خواست همان می‌شود، و آنچه نخواهد نمی‌شود] است. چون کسی یا چیزی در حسن و زیبایی و خوبی، کسی را شگفت آید، ماشاءالله گوید؛ و آن را چون تعویذی شمارند که آن چیز را از چشم بد بیننده و شگفت‌آرنده مصون دارد. جمله را گاهِ دیدن چیزی سخت نیک گویند، دفع چشم‌زخم را. [برابر است با] بنام ایزد/ بنامیزد، تبارک‌الله، تعالی‌الله، چشم بد دور». همو در دنبالهٔ این مطلب می‌افزاید که در مقام تحسین و مترادف با بارک‌الله، مرحبا، آفرین، احسنت نیز به‌کار می‌رود. همچنین برای تشجیع و تشویق هم به‌کار می‌رود. گاه نیز از طریق طنز و تهکّم، فی‌المثل برابر با خیط کردی، خراب کردی به‌کار می‌رود. فی‌المثل به کسی که اتومبیل زیبایی را به دیواری کوبیده و قرکرده است می‌گویند: «ماشالّا [= ماشاءالله] چی کردی؟» یا: «ماشالّات باشه، چه خبرته؟» شنیدن ماشاءالله، یعنی تن

به تشویق بیجا دادن و بر آن دل نهادن. چنانکه گویند: «ماشالّا ـ ماشالّا [شنیدن] آدم را بیچاره می‌کند» یا: «پسره را با ماشالّا ـ ماشالّا شیرکردند و فرستادند جلو».

منّاع‌الخیر

مناع‌الخیر از منّاع که صیغهٔ مبالغه از منع است یعنی بسیار بازدارنده، و خیر به معنای خیر و خوبی تشکیل یافته است، و به کسی گفته می‌شود که از رسیدن یا رساندن خیر به دیگران مضایقه دارد. مثلاً می‌گویند: «آقا جان بگذار دلّال بیچاره هم دستش به چیزی بند شود، چرا منّاع‌الخیر می‌شوید؟» صورت درست قرآنی آن: **منّاعٌ للخیر** است و در قرآن مجید دو بار (سورهٔ «ق» [= قاف]، آیهٔ ۲۵، و سورهٔ قلم، آیهٔ ۱۲) به‌کار رفته است. مصداق بارز منّاع‌الخیر، همان کسی است که در عرف عامیانه به او گویند: «نه خود خورد، نه‌کس دهد، گنده کند به سگ دهد».

نسیّاًمَنسیّاً

این دو کلمه تقریباً به یک معنی است: از یاد رفته و فراموش گردانده شده. فی‌المثل می‌گویند: «بعد رفت به کویت، دیگر کسی خبری از او ندارد: نسیّاًمنسیّاً شد». منشأ قرآنی آن در آیهٔ ۲۳ سورهٔ مریم است که از قول مریم (علیهاالسلام) می‌فرماید: **قالت یالیتنی متّ قبل هذا و کنت نسیاًمنسیاً** (گفت ای کاش من پیش از این مرده بودم و از یاد رفته و فراموش گردیده بودم).

نورٌ علی نور

نورٌ علی نور، که گاه در فارسی بدون تنوین در نور اول تلفظ می‌شود در اصل یعنی نور در نور، نوری بر نوری افزوده شد و اصطلاحاً یعنی امری یا چیزی خوب است و همراه چیز یا امر خوب یا خوبتر دیگرست. مانند گل بود به سبزه نیز آراسته شد. مثلاً می‌گویند: «جواد آقای ما بچهٔ درس‌خوانی بود، نمازخوان هم شده است: نور علی نور» یا «جمعمان جور بود آقای صمدی هم وارد شدند. نور علی نور». منشأ قرآنی این عبارت، در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور است.

و ان یکاد

مراد از **و ان یکاد** آیهٔ ماقبل آخر سورهٔ قلم است: **و ان یکادالذین کفروا لیزلقونک بابصارهم لمّا سمعواالذکر و یقولون انه لمجنون** (و اگرچه نزدیک بود که کافران چون قرآن را شنیدند، به تو

چشم‌زخم برسانند [= تو را چشم بزنند] [ولی خداوند نگذاشت]). بعضی آیهٔ بعدی را نیز مکمّل آن می‌دانند: **و ما هو الا ذکرٌ للعالمین** (و حال آنکه آن [قرآن] جز پندآموزی برای جهانیان نیست). مفسران در شأن نزول این آیه گویند که کافران مردی را از قریش که به شورچشمی و چشم‌زنی معروف بود، و گاو و شتر را به اصابت چشم از پای می‌انداخت برانگیختند که حضرت رسول(ص) را چشم بزند، و خداوند این آیه را نازل کرد و حضرت(ص) را مصون داشت. از حسن بصری نقل است که گفته است دوای چشم‌زخم، قرائت این آیه است (← *تفسیر ابوالفتوح* و تفسیر فخر رازی، ذیل این آیه). سنایی گوید: نقاش که بر رخ تو پرگار افکند / فرمود که تا سجده برندت یکچند؛ چون نقش تمام گشت ای سرو بلند / می‌خواند وان یکاد و می‌سوخت سپند (دیوان، ص ۱۱۳۴). حافظ گوید: حضور خلوت انسست و دوستان جمعند / وان یکاد بخوانید و در فراز کنید.

چنان‌که بیشتر در مدخل «ماشاءالله» اشاره کردیم، اعتقاد به چشم‌زخم که در قرآن کریم و سنت نبوی وارد است، در فرهنگ اسلامی شایع است و برای دفع آن یا آیهٔ **و ان یکاد** می‌خوانند، یا ماشاءالله می‌گویند، یا اسفند در آتش می‌ریزند و دود می‌کنند (برای تفصیل دربارهٔ چشم‌زخم ← مقالهٔ راقم این سطور در *جهان غیب و غیب جهان*، نیز مقالهٔ دیگر او در *حافظنامه*، صص ۹۰۶-۹۰۹). نیز برای حفظ و تعویذ آیهٔ **و ان یکاد** را به صورت حرز یا گردن‌بند درمی‌آورند و همراه می‌برند.

والذّاریات

در تداول عامه گاه شنیده می‌شود که می‌گویند: «فلان والذّاریاتش بلند شد» ظاهراً **والذّاریات** را، به‌غلط با «زاری» فارسی همانند و همریشه می‌دانند. **والذاریات** در قرآن کریم کلمهٔ اول از سوره‌ای است به نام «الذّاریات» از ریشهٔ ذرو (بر وزن سرو) به معنای بادهای پراکنده کنندهٔ خاک [و شاید گردهٔ گیاهان]. واو اول این کلمه واو قسم است.

هباءً منثوراً

اگر کلمهٔ بالایی در عرف عامیانه‌تر به کار می‌رود، باید گفت که این تعبیر در عرف فرهنگی‌تر کاربرد دارد. هباء یعنی غبار، و منثوراً از ریشهٔ نثر یعنی پراکنده، و اصطلاحاً به هیچ و پوچ، یا حاصل عملی که بر باد رفته باشد می‌گویند. منشأ قرآنی آن آیهٔ ۲۳ سورهٔ فرقان است: **و قدمنا الی**

ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً (و به هر عملی که کرده‌اند روی آوریم و آن را هیچ و پوچ گردانیم).

هل من مزید

هل من مزید یعنی آیا باز هم هست؟ آیا بیشتر از این هم هست؟ در عرف فارسی نظیر این عبارت شنیده می‌شود که می‌گویند: «فلانی صدمیلیون پول روی پول گذاشته، باز هم هل من مزید می‌طلبد». منشأ قرآنی این عبارت، آیهٔ ۳۰ سورهٔ «ق» [= قاف] است: **یوم نقول لجهنّم هل امتلأت و تقول هل من مزید** (روزی که به جهنم گوییم آیا پُر شدی، و گوید آیا بیش از این هم هست؟)

هنیئاً مریئاً

هنیئاً مریئاً یعنی سازگار و خوشگوار، یعنی نوش جان. فی‌المثل می‌گویند: بعد از آن هرچه سود بردی مال خودت، هنیئاً مریئاً». منشأ قرآنی این دو کلمه در آیهٔ چهارم سورهٔ نساء است: **و آتوا النساء صدقاتهن نحلةً فان طبن لکم عن شیءٍ منه نفساً فکلوه هنیئاً مریئاً** (و مهر [=کابین] زنان را به ایشان با خوشدلی بدهید، ولی اگر به طیب خاطر خویش، چیزی از آن به شما بخشیدند، آن را [بپذیرید و] نوشین و گوارا بخورید).

یأجوج و مأجوج

یأجوج و مأجوج یعنی بسیار عجیب و غریب، نامأنوس و نامفهوم. نظیر این عبارت گاه در محاورهٔ فارسی شنیده می‌شود: «آنها را تماشاکردی چه ریخت یأجوج و مأجوجی داشتند؟» یا «مترجم از عهده برنیامده است. کتاب را به زبان یأجوج و مأجوج ترجمه‌کرده است». یأجوج و مأجوج نام قومی است که دو بار در قرآن مجید ظاهر شده است. بار اول در آیهٔ ۹۴ سورهٔ کهف است که به نزد ذوالقرنین شکایت می‌برند که قوم یأجوج و مأجوج در روی زمین فتنه و فساد برپا می‌کنند و نهایتاً ذوالقرنین سدّی در برابر آنان می‌بندد و محدودشان می‌سازد. بار دوم در آیهٔ ۹۶ سورهٔ انبیا است که از لجام‌گسیختگی این قوم در قیامت و اینکه مثل مور و ملخ از فراز هر پشته‌ای روان هستند، سخن گفته شده است. مفسران و مورخان یأجوج و مأجوج را با چند قوم از جمله خزران، مغولها و قبایل دیگری از چینیها یا نژاد زرد تطبیق داده‌اند.

یاسین زیر گوش خر خواندن

یاسین [= یس] نام سورهٔ سی و ششم قرآن است و در آغاز همان سوره آمده است. و مفسران در معنای آن اختلاف دارند. از قول ابن عباس نقل کرده‌اند که معنای آن را «یا انسان» بر طبق لغت و لهجهٔ طی می‌دانسته است. قاضی بیضاوی نیز «سین» یاسین را مخفف انیسین (مصغّر انسان) شمرده است. یاسین از شیواترین و شگرف‌ترین سوره‌های قرآن است و به «قلب‌القرآن» موسوم است و خواندن آن فضایل و خواص بسیار دارد. در فرهنگ *لغات عامیانه‌ی* جمال‌زاده یاسین زیر گوش خر خواندن «کنایه از کار بی‌حاصل کردن و رنج بیهوده دربارهٔ شخص نالایق و ناقابل بردن است. این تمثیل را گاهی مختصر می‌کنند و آن را یاسین خواندن می‌گویند» (منقول در *لغت‌نامه‌ی* دهخدا). همچنین در *لغت‌نامه‌ی* دهخدا آمده است که «سر کوچه یاسین و الرحمن خواندن»، کنایه از گدایی کردن است.

تورات در قرآن و فرهنگ شیعه

تورات، نام پنج کتاب اول از کتاب مقدس یا به عبارت دقیق‌تر پنج کتاب [= سِفْر] اول از عهد عتیق است که به اسفار خمسه هم شهرت دارد و گاه توسعاً به کل عهد عتیق اطلاق می‌گردد. در *قاموس کتاب مقدس* در ذیل عنوان «پنج سفر موسی» آمده است: «کتابهای پنجگانه‌ای که در اول مجلد عهد عتیق واقع است». این کتاب به اعتقاد یهودیان و نیز مسلمانان در کوه سینا، به زبان عبری، به صورت الواحی بر موسی کلیم‌اللّٰه (ع) نازل شده است. سنتاً معنای تورات [= توره] را ناموس و یا شریعت دانسته‌اند که درست نیست. معنای درست و دقیق آن «آموزش» یا «ارشاد» است (*فرهنگ و واژه‌نمای مصور کتاب مقدس*:
Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible, p. 1001).

این پنج کتاب به ترتیب عبارتند از: ۱) سفر تکوین یا «سفر پیدایش که از تاریخ اول خلقت تا فوت یعقوب گفت‌وگو می‌کند» (*قاموس کتاب مقدس*). در سفر پیدایش، گزارش آفرینش جهان و سلسلةالنسب انسان و سلسلةالنسب نوح و اعقاب او پس از فرونشستن توفان آمده است. در این سفر یا کتاب از پیمانی که خداوند با ابراهیم بسته است، سخن گفته شده است. ۲) سفر خروج «از تأسیس احکام دینیه برکوه سینا سخن می‌گوید» (*قاموس*) و نیز از رویدادهایی از آغاز روزگار اسارت و بردگی بنی‌اسرائیل در مصر تا آغاز وحی بر کوه سینا که خداوند با بنی‌اسرائیل پیمان می‌بندد و تورات را به موسی (ع) می‌بخشد. مراد از «خروج» خارج شدن یا مهاجرت بنی‌اسرائیل از مصر است. در سفر خروج احکام بسیاری بیان شده است و ده فرمان یا احکام عشره (دکالوگ) موسی (ع) در همین بخش است. ۳) در سفر لاویان «از نظم و نظام احکام دینیه و شرایع و قواعد و حدود سبط لاوی صحبت می‌دارد» (*قاموس*...) و شامل قوانین و آداب

عبادت در معبد و قوانین قربانی و از آیینهای تقدس کاهنان و از حدود طهارت و پاکی و از نهی از زنا با محارم و سایر روابط جنسی منهی و از تقدس اوقات و اعیاد خاص و نظایر آن است. ۴) سفر اعداد «از مسافرت [چهل سالهٔ] بنی‌اسرائیل در دشت و فتح اراضی کنعان گفت‌وگو می‌کند» (*قاموس*...). در این سفر، گزارش سرگذشت قوم بنی‌اسرائیل در صحرا پس از سال دوم خروج از مصر تا وفات هارون درآمده است. ۵) سفر تثنیه «تکرار شرایع را به‌طور اختصار مذکور می‌دارد» (*قاموس*...) و چون تکرار احکام و گزارشهای کتابهای پیشین است، گاه آن را «تکرار تورات» یا «تورات مکرر» می‌گویند. «و مجموع این پنج کتاب نظام و قواعد دین موسوی [یهودیت] را به واضحی بیان می‌نماید» (*قاموس*...).

در سنت یهودیت و مسیحیت، تورات را به موسی(ع) نسبت می‌دهند و باید توجه داشت که این امر را منافی با جنبهٔ وحیانی آن نمی‌دانند. یعنی چنین برداشتی در میان آنان وجود ندارد که عین الفاظ تورات وحی الهی است. و از این نظر، با مسلمانان فرق دارند، زیرا مسلمانان تورات اصلی تحریف‌ناشده را کمابیش مانند قرآن کریم به عین الفاظ وحی الهی می‌دانند. در قرون جدید پژوهندگان کتاب مقدس، با تحقیقات تاریخی و باستان‌شناسی و متن‌پژوهی به این نتیجه رسیده‌اند که این پنج کتاب که سنتاً مقدس‌ترین و مهمترین بخش کتاب مقدس شمرده می‌شوند، از نظر واژگان، سبک، و محتوا تفاوتهایی با همدیگر دارند. عدهٔ دیگری از محققان با توجه به نام بردن از کسانی که متأخرتر از عصر موسی(ع) بوده‌اند یا همچنین اشاره داشتن به وفات خود موسی(ع) در تورات، در صحت انتساب آن به موسی(ع) تردید دارند (*فرهنگ و واژه‌نمای مصور کتاب مقدس* (به انگلیسی)، ص ۷۷۲). در مورد قدمت آنها نیز نوسان رأی بین محققان بسیار است و بخشهایی از آن را متعلق به ۱۰ قرن قبل از میلاد و جدیدترین بخش آن را مربوط به ۵ قرن قبل از میلاد می‌دانند (مقالهٔ «ادبیات کتاب مقدس»[1] در *دایرةالمعارف بریتانیکا*، طبع ۱۹۹۰م، ۷۷۳/۱۴).

شادروان خزائلی در مقالهٔ «تورات» در *اعلام قرآن* (صص ۲۶۰-۲۶۸) می‌نویسد که فعلاً سه نسخه از تورات در دست است که هرکدام مقبول طایفه‌ای است. این سه نسخه عبارتند از: ۱) نسخهٔ عبری ۲) تورات سامری ۳) تورات یونانی یا سبعینی. ۱) تورات عبری یا تورات حضرت موسی(ع) را دانشمندان یهود در تابوت عهد جا داده بودند، و هر هفت سال آن را از تابوت بیرون می‌آوردند و بر یهود می‌خواندند و این نسخه در فتنه‌های فلسطین از میان رفت.

---

1. «Biblical Literature»

سپس عُزیر با همکاری حجی و زکریا تورات را از نو جمع‌آوری کردند که آن نسخه هم از دست رفته است. «نسخهٔ عبرانی که فعلاً در دست می‌باشد، در قرن نهم میلادی تنظیم شده و در قرن پانزدهم به طبع رسیده است» (*اعلام قرآن*، ص ۲۶۴؛ همچنین: عهدین، *قرآن و علم*، بوکای، ص ۱۹). ۲) ترجمهٔ یونانی یا سبعینی یا هفتادی که هیأتی از یهود اسکندریه متشکل از هفتاد و دو مترجم (تسمیهٔ سبعینی از اینجاست) با حمایت بطلمیوس فیلادلفوس در سال ۲۸۵ ق‌م به آن پرداخته‌اند. «تورات سبعینی از یونانی به لاتین ترجمه شده و در کلیسای شرق تا امروز هم جزو قوانین و دستورالعمل آنان محسوب است. ولی چون مسیحیان از آیات آن استشهاد نموده، بر ضد یهود حجت آوردند، علی هذا ترجمهٔ نامبرده را ترک‌کرده به اصل عبرانی رجوع‌کردند» (پیشین، ص ۲۶۶. برای تفصیل بیشتر در این باره ← *کشف‌الظنون*، ذیل «التوراة»). ترجمهٔ یونانی بعدها به لاتینی ترجمه شده است. همچنین ترجمه‌های کهنی از اصل یا از ترجمهٔ یونانی به ارمنی، حبشی، لاتینی و عربی انجام گرفته است. ترجمه‌های عربی کهنی از تورات موجود است. بسیاری از یهودیانی که اسلام آورده بودند نظیر وهب‌بن منبه، عبداللّه سلام و کعب الاحبار، معارف مربوط به تورات و کتاب مقدس و تفاسیر آنها راکه بیشتر جنبهٔ قصص داشت، در همان صدر اول اسلام نقل کرده‌اند که این معارف «اسرائیلیات» نام دارد و در تفاسیر قرآن از جمله در *تفسیر طبری* راه یافته است، و بعضی از محققان آن را با احتیاط تلقی می‌کنند (← اسرائیلیات، در *دایرةالمعارف تشیع*).

مسعودی (*التنبیه والاشراف*، ۱۱۲) از سه ترجمهٔ تورات یاد می‌کند. یکی ترجمهٔ حنین‌بن اسحاق (م ۲۶۰ق)، دوم ترجمهٔ ابوکثیر عالم یهودی (م ۳۲۱ یا ۳۲۹ق)، سوم ترجمهٔ سعدبن یوسف، عالم دیگر یهودی ملقب به فیومی (م ۳۳۱ق) که این ترجمه فعلاً موجود است (*اعلام قرآن*، ۲۶۸). به‌علاوه در سال ۳۴۵ق (۹۵۶م) در اسپانیا ترجمهٔ دیگری از تورات، از لاتین به عربی انجام گرفته است. و ترجمه‌هایی به عربی جدید نیز موجود است. ترجمه‌هایی به فارسی از تورات، چه مستقل چه همراه باکل کتاب مقدس، در نیمهٔ اول قرن نوزدهم میلادی در لندن و ادینبورگ به طبع رسیده است (← *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، ذیل تورات و کتاب مقدس).

قرآن و تورات. قرآن‌کریم تصریح دارد که خداوند تورات را به وحی خویش بر موسی علیه‌السلام نازل فرموده است (آل‌عمران، ۳؛ مائده، ۴۴) و گفته شده است که در تورات **حکم‌اللّه** نازل شده است (مائده، ۴۳) و عیسی(ع) تصدیق‌کنندهٔ آن شمرده شده است (مائده، ۴۶) و گفته شده است که پیامبر اسلام(ص) نیز تصدیق‌کنندهٔ آن است (سورهٔ صف، ۶) و یهودیان به «اقامهٔ

تورات» تشویق شده‌اند (مائده، ۶۶، ۶۸) و در آیهٔ مشهوری (سورهٔ جمعه، ۵) آمده است که کسانی که تورات بر آنان عرضه شده و سپس حق آن را چنان‌که باید و شاید به جای نمی‌آورند همانند درازگوشی هستند که کتابهایی حمل می‌کنند. و سعدی در اشاره به مضمون همین آیه است که می‌گوید: نه محقق بود نه دانشمند / چارپایی بر او کتابی چند.

نکتهٔ مهمی که در قرآن‌کریم به آن اشاره شده است این است که یهودیان انتظار پیامبر آخرالزمان یعنی حضرت محمد(ص) را داشته‌اند، وصف او را در تورات یافته بودند، چنان‌که می‌فرماید: **الذین یتّبعون الرسول‌النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی‌التوراة و الانجیل یأمرهم بالمعروف و ینهاهم عن‌المنکر...** (اعراف، ۱۵۷) (کسانی که از فرستاده و پیامبر امّی پیروی می‌کنند که نام [و نشان] او را در تورات و انجیل که در نزدشان است نوشته می‌یابند [همو که] آنان را به‌نیکی فرمان می‌دهد و از ناشایستی بازمی‌دارد...). ج. هارویتس در اشاره به این آیه می‌نویسد: «آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف مؤمنان را اکیداً متقاعدکرده بود که تورات دربر دارندهٔ پیشگویی خاصی دربارهٔ آمدن حضرت محمد(ص) است. سابقهٔ کوششهایی که در راه اثبات این نظر به عمل آمده به صدر اول اسلام می‌رسد، ولی در اواسط قرن سوم هجری بود که آیات معینی از اسفار خمسه [= تورات] و سایر اسفار عهد عتیق که حاکی از ظهور حضرت محمد(ص) است، با ترجمهٔ دقیق و امین نقل و تفسیر می‌شود. ابن‌جوزی در کتاب *الوفای* خویش از یکی از آثار ابن‌قتیبه که نامش را نبرده است، عباراتی از این دست نقل می‌کند. و چندین فقره نظیر آن را در همان روزگار، علی‌بن ربن طبری نقل می‌کند و این‌گونه منقولات در دفاعیات و مجادلات کلامی قرنهای بعدکراراً دیده می‌شود. از تورات آیات ۹ تا ۱۲ باب شانزدهم و آیهٔ ۲۰ باب هفدهم و آیهٔ ۲۱ باب ۲۱ سفر تکوین؛ و آیهٔ ۱۸ باب ۱۸، و آیات ۲ و ۱۲ باب سی و سه سفر تثنیه نقش برجسته‌ای در این میان بازی می‌کنند. و گفتنی است که طبق آیهٔ ۲۱ باب ۲۱ سفر تکوین «فاران» مسکن اسماعیل است، و طبق آیات ۱۲۵ و ۱۲۷ سورهٔ بقره و ۳۷ سورهٔ ابراهیم او در مکه سکنا داشته است، لذا «فاران» با مکه انطباق می‌یابد. بر مبنای این انطباق در آیهٔ دوم باب سی و سوم سفر تثنیه اشاره به محمد(ص) و در آیهٔ ۱۸ باب ۱۸ و آیهٔ ۱۲ باب سی و سوم سفر تثنیه اشاره به خاتم‌النبوة وجود دارد» (مقالهٔ «تورات» در *دایرةالمعارف اسلام*، طبع اول، ص ۷۰۷).

در قرآن‌کریم یهودیان به خاطر «تحریف و جابه‌جاکردن کلمات [تورات] از مواضع آنها» سرزنش می‌شوند (نساء، ۴۶؛ مائده، ۱۵، ۴۱، ۴۴). و در آیهٔ ۴۶ سورهٔ نساء، اشاره به نمونه‌ای از

موارد تحریف آنان دارد. و همچنین آنان متهم به این شده‌اند که بخشی از آنچه را که به آنان وحی شده پنهان می‌دارند (مائده، ۱۵؛ انعام، ۹۱). در دو آیهٔ پیاپی (آیات ۷۵ـ۷۶ سورهٔ بقره) هم به تحریف یهود و هم به انکارشان در مورد بشارت ظهور حضرت محمد(ص) اشاره شده است: «[ای مؤمنان] آیا امیدوارید که [یهودیان] به [حقانیت] شما ایمان آورند، و حال آنکه گروهی از آنان کلام الهی را می‌شنوند و پس از آنکه آن را دریافتند آگاهانه دگرگونش می‌سازند. و چون با مؤمنان روبه‌رو شوند گویند ایمان آوردیم و چون با همدیگر تنها شوند گویند آیا آنچه را که خداوند بر شما آشکارکرده است [در مورد حضرت رسول(ص)] با آنان در میان می‌گذارید، تا در پیشگاه خداوند بر شما حجت آورند، مگر اندیشه نمی‌کنید؟» مفسران در شرح آیهٔ اخیر گفته‌اند بنی‌اسرائیل پیش از مبعوث شدن پیامبر اسلام(ص) طبق اشارات تورات انتظار ظهور او را داشتند و حتی در مناقشات داخلی خود، یا در مبارزاتشان با مشرکان عرب، به خود وعده می‌دادند یا آنان را تهدید می‌کردند که پیامبر بعدی طرفدار و مؤیّد آنان است. به قول سورآبادی ایشان تصور می‌کردند که آن پیامبر با آن صفات از «بنی‌اسرائیل» خواهد بود و چون از «بنی‌اسماعیل» (اسماعیل فرزند ابراهیم علیهماالسلام، اعلی جد عربها) شد گفتند این نه آن است که انتظار ظهورش را داشتیم. فرّاء می‌گوید در این آیه قول بعضی از یهود به بعضی دیگر گفته شده است که با مسلمانان در میان مگذارید که وصف محمد(ص) را در تورات یافته‌اید، و بیهوده سند به دست مخالفان مدهید.

آیهٔ مهم دیگری که در این زمینه در قرآن کریم هست، آخرین آیهٔ سورهٔ فتح است: «محمد پیامبر خدا، و کسانی که با او هستند برکافران سخت‌گیرند و با یکدیگر مهربان. آنان را می‌بینی که رکوع می‌کنند، به سجده می‌آیند و جویای فضل و خشنودی خدا هستند. نشانشان اثر سجده‌ای است که بر چهرهٔ آنهاست. این است وصفشان در تورات و در انجیل، که چون کشته‌ای هستند که جوانه بزند و آن جوانه محکم شود و بر پای خود بایستد وکشاورزان را به شگفتی وادارد، تا آنجا که‌کافران را به خشم آورد. خدا از میان آنها کسانی راکه ایمان آورده‌اند وکارهای شایسته‌کرده‌اند به آمرزش و پاداشی بزرگ وعده داده است (سورهٔ فتح، آیهٔ ۲۹؛ ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی).

تورات و فرهنگ تشیع. علامه مجلسی باب ۱۳ از کتاب *الامامة* (مجلد ۲۶ طبع ۱۱۰ جلدی، صص ۱۸۰ـ۱۸۹) را تحت این عنوان و موضوع آورده است که کتب انبیا علیهم‌السلام [از جمله تورات] نزد ائمهٔ اطهار(ع) بوده است و ایشان با وجود اختلاف لغت و زبان آن را می‌خوانده‌اند. همو از *بصائرالدرجات* حدیثی با سلسلهٔ رواتش از امام صادق(ع) و از طریق

ایشان از حضرت امیرالمؤمنین(ع) نقل می‌کند به این مضمون: «اگر دست یابم و حکمرانی با من باشد، بین اهل تورات به تورات و بین اهل انجیل به انجیل و بین اهل زبور به زبور حکم خواهم کرد تا آنجا که هرکدام به درگاه خداوند [به زبان حال] گوید که خدایا علی با من و بر وفق من حکم کرد» (*بحارالانوار*، ۱۸۳/۲۶). همو به نقل از تفسیر [منسوب به] امام عسکری در تفسیر آیهٔ «و یاد کنید که موسی به قومش گفت: ای قوم من، شما با گوساله‌پرستی بر خودتان ستم کرده‌اید، اینک به درگاه آفریدگارتان توبه کنید و خودتان را بکشید که این در نزد آفریدگارتان برای شما بهتر است؛ آنگاه [که چنین کردید خداوند] از شما درگذشت» (بقره، ۵۴) می‌نویسد: و به فرمان خداوند کسانی که گوساله نپرستیده بودند، مأمور شدند که کسانی را که گوساله پرستیده بودند، بکشند و کشتاری عظیم درگرفت. بعد خداوند از راه شفقت به موسی(ع) وحی فرمود: حالا که لامحاله باید این محنت و امتحان را تحمل کنند، در دعای خود به حضرت محمد(ص) و ائمهٔ اطهار(ع) توسل کنند و آنان چنین دعا کردند و به برکت این توسل و جاه و آبروی چهارده معصوم بلا و ابتلا پایان گرفت (*بحارالانوار*، ج ۱۳، باب «نزول‌التوراة و سؤال الرؤیة و عبادة‌العجل»، صص ۲۳۴-۲۳۵).

در یکی از دعاهای مربوط به عرفه که با عبارت «اللهم یا شاهد کل نجویٰ» آغاز می‌گردد، عباراتی مشتمل بر سوگند دادن خداوند آمده است، از جمله: «بحق توراة موسی و انجیل عیسی و زبور داود و فرقان محمد صلی‌اللّٰه علیه و آله و علی جمیع‌الرُسُل و بآهیّا شراهیّاً...» که هم سوگند به تورات در آن مشهود است و هم سوگند به آهیّا و شراهیّاً که ظاهراً دو کلمهٔ عبری است ــ اعم از اینکه توراتی باشد یا نه ــ و مرحوم الهی قمشه‌ای در ترجمهٔ آن نوشته‌اند: «و به حق آهیا و شراهیا (که حضرت حسن و حسین و حضرت علی و فاطمه‌اند) (*مفاتیح‌الجنان*، اعمال شب عرفه، ۴۶۴). شبیه به این دو کلمه دو نام شبر و شبیر است که نام امام حسن و امام حسین علیهماالسلام است. و بعضی منابع شُبّر را برای محسّن (با تشدید سین) فرزند فوت‌شدهٔ حضرت علی و فاطمهٔ زهرا علیهم‌السلام یاد کرده‌اند. ابن‌منظور در *لسان‌العرب* این نامها را نامهای فرزندان هارون(ع) می‌داند که حضرت علی(ع) ــ احتمالاً با توجه به اینکه رسول‌اللّٰه(ص) ایشان را در حدیث منزلت، نسبت به خود به منزلهٔ هارون(ع) به موسی(ع) دانسته‌اند ــ بر فرزندان خود نهاده‌اند.

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

تعبیر خواب

اعتقاد به خواب یا رؤیا در حوزهٔ همهٔ ادیان و فرهنگهای کهن بشری اعم از یونانی، مصری، هندی، چینی، مسیحی و اسلامی سابقه دارد و در *اودیسه* اثر هومر خوابها به دو دستهٔ دروغ و راست تقسیم شده است. یکی از کهنترین رؤیاهای صادقهٔ عصر باستان که به‌درستی تعبیر شده و داستان آن در کتاب مقدس و قرآن مجید آمده است داستان رؤیای فرعون است که به خواب دید هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را خوردند، همچنین هفت خوشهٔ سبز را در جنب هفت خوشهٔ خشک دید و یوسف(ع) برای او تعبیر کرد که پس از هفت سال فراوانی نعمت، هفت سال قحطی در پیش خواهد بود و تعبیرش درست از آب درآمد (یوسف، ۴۵ـ۴۹).

در شرح احوال بعضی از علما و صالحان به رؤیاهای صادقه که تعبیر راست و درست یافته است اشارت شده است. از جمله اینکه شرف‌الدین بوصیری (قرن هفتم هجری) شاعر مشهور مصری که قصیده‌ای به نام «بُرده» در مدح حضرت رسول(ص) سروده بود، به بیماری فالج دچار شده بود و پس از سرودن آن قصیده ــ که از سر صدق و اخلاص بسیار سروده بود ــ شبی پیامبر(ص) را به خواب دید که از او تفقد فرمودند و دست به بدن مفلوج او کشیدند، و همان شب بر اثر همان خواب شفا یافت. ابوحامد غزالی می‌نویسد: «و ابن عباس یک راه از خواب درآمد، پیش از آنکه حسین را بکشتند و گفت: **اناللّٰه و انا الیه راجعون**. گفتند: چه افتاد؟ گفت: حسین را بکشتند. گفتند: چه دانی؟ گفت: رسول(ص) را دیدم با وی آبگینه‌ای پرخون و گفت: نبینی امت من پس از من چه‌کردند؟ فرزند من حسین را بکشتند؛ این خون وی و اصحاب وی است، به تظلم پیش خدای تعالی می‌برم. پس از بیست و چهار روز خبر آمد که وی را بکشتند» (*کیمیای سعادت*، ۶۳۳/۲). در قرآن مجید بارها به رؤیای صادقه و تعبیر آن اشاره شده است. از

جمله در آیهٔ ۲۷ سورهٔ فتح: **لقد صدق‌الله رسوله الرؤیا بالحق...** (خدا، رؤیای پیامبرش را به صدق پیوست که گفته بود اگر خدا بخواهد، ایمن، گروهی سرتراشیده و گروهی موی کوتاه‌کرده بی هیچ بیم به مسجدالحرام داخل شوید). و مفسران تصریح دارند که در این آیه، اشاره به رؤیای پیامبر(ص) دارد که در آن فتح مکه، که یک سال بعد رخ داد، به او نمایانده شده بود (از جمله نگاه کنید به *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ذیل تفسیر آیه). مورد دیگر در آیهٔ ۶۰ سورهٔ اسراء است: **و ما جعلنا الرؤیا التی اریناک الّا فتنة للناس و الشجرة الملعونة فی القرآن...** (و آنچه در خواب به تو نشان دادیم و داستان شجرهٔ ملعونه که در قرآن آمده است چیزی جز آزمایش مردم نبود) که بسیاری از بزرگان و مفسران شیعه از امام پنجم و ششم علیهماالسلام نقل کرده‌اند که حضرت رسول(ص) به خواب دیده بود که میمونهایی مدام از منبر او بالا و پایین می‌روند، و به دلش بد آمده بود و اندوهگین شده بود، و خداوند، جبرئیل را نازل کرد و به پیامبر(ص) از غلبهٔ قهریهٔ بنی‌امیه و صعودشان به جایگاه و منبر او سخن گفت (تفسیر *تبیان*، تفسیر *مجمع‌البیان*، تفسیر *ابوالفتوح رازی*، *بحارالانوار*، ۱۶۸/۶۱ـ۱۶۹). علامه مجلسی در *بحارالانوار* (۱۵۱/۶۱ـ۲۳۳) چندین رؤیای صادقهٔ تاریخی نقل کرده است.

از میان همهٔ قصص قرآن، داستان حضرت یوسف(ع) بیش از همه با رؤیا و تعبیر رؤیا ربط دارد. در آغاز سورهٔ یوسف آمده است که چون یوسف به پدر خود گفت: ای پدر من در خواب یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم که سجده‌ام می‌کنند [یعقوب] گفت ای پسرم خوابت را برای برادرانت نقل مکن که می‌ترسم مکری برای تو بیندیشند (یوسف، ۴، ۵) ودر آیهٔ بعد گفته شده است: **وکذلک یجتبیک ربک و یعلّمک من تأویل الاحادیث** (و بدینسان پروردگارت تو را برمی‌گزیند و تعبیر خواب می‌آموزد). در این سوره، هم در این آیه و هم در آیهٔ ۱۰۱، **تأویل‌الاحادیث** به معنای تعبیر خواب است. البته عبارت تعبیر رؤیا هم در همین سوره به‌کار رفته است: **ان کنتم للرؤیا تعبرون** (یوسف، ۴۳). نیز در پایان همین سوره عبارت «تأویل رؤیا» به‌کار برده شده است. در یک مورد هم یوسف(ع) که زندانی است خواب دو تن از زندانیان را تعبیر می‌کند. به یکی از آنها که خواب دیده است آب انگور می‌گیرد (شراب می‌سازد) می‌گوید: به‌زودی از زندان رها می‌شود و سِمَت ساقیگری و شربتداری دربار را پیدا خواهد کرد و به دیگری که خواب دیده بود بالای سرش نان حمل کنند و مرغان هوا از آن می‌خورند می‌گوید: به دار آویخته خواهد شد و مرغها از سرش خواهند خورد، و تعبیر هر دو مورد راست درمی‌آید (یوسف، ۳۶، ۳۷ و ۴۱).

نکتهٔ مهم دیگری که در ارتباط با تعبیر خواب در این سوره مطرح شده است این است که یک گروه از خوابها تعبیر ندارند زیرا «اضغاث احلام» یعنی خوابهای پریشان است (یوسف، ۴۴). نمونهٔ عالی تعبیر خواب و خوابی که درست تعبیر شده در قرآن مجید و در این سوره همان خواب دیدن ملک مصر یا فرعون است که در صدر مقاله به آن اشاره شد.

در فرهنگ اسلام و شیعه خواب، مخصوصاً رؤیای صالحه (که تعبیر دارد) و رؤیای صادقه (که تعبیرش راست درمی‌آید) شأن شایسته‌ای دارد و از حضرت رسول(ص) روایت شده است که «رؤیای مؤمن یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است» (*نفائس الفنون*، ۲۲۱/۳، *بحارالانوار*، ۱۷۸/۶۱). همچنین از حضرت(ص) روایت شده است: «**اصدقکم حدیثاً اصدقکم رؤیا**» (کسانی از شما که راستگوترند رؤیایشان نیز بیشتر راست درمی‌آید) (*نفائس الفنون*، ۲۲/۳) و در *بحارالانوار* به نقل از *جامع الاخبار* حدیثی از حضرت رسول(ص) و بعضی از ائمهٔ اطهار(ع) نقل شده است که فرموده‌اند: بعد از من نبوت نیست مگر مبشرات. اصحاب پرسیدند: مبشرات چیست؟ حضرت گفتند: رؤیای صالحه (*بحارالانوار*، ۱۷۷/۶۱، ۱۹۲).

حاجی خلیفه در تعریف تعبیر رؤیا می‌نویسد: «علم تعبیر رؤیا علمی است که از آن مناسبت بین تخیلات نفسانی و امور غیبی شناخته می‌شود، به طوری که ذهن از نخستین به دومین انتقال یابد و به مدد آن بر احوال نفسانی در خارج یا بر احوال خارجی در آفاق راه ببرد» (*کشف الظنون*، ۴۱۶/۱). شمس‌الدین آملی تعبیر خواب را «معرفت احوال خوابها و کیفیت آن» معنی می‌کند و می‌نویسد: «و این علم شریف است و یوسف صدیق(ع) آن را ثانی ملک نهاده (=در مرتبهٔ بعد از پادشاهی و نبوت قرار داده است) چنانکه حق‌تعالی از آن حکایت کرده، فی قوله: **رب قد اتیتنی من الملک و عملتنی من تأویل الاحادیث**» (پیشین، ۲۱۹/۳).

حکمای اسلام، طبق طبیعیات و علم‌النفس قدیم در مقام توجیه علمی و حکمی خواب و خواب دیدن برآمده‌اند و غالب آنها رؤیا را اتصال نفس آدمی با «عالم غیب» یا «ملکوت» یا «عالم قدس» یا «جواهر عالیه» یا «لوح محفوظ» یا «ام‌الکتاب» دانسته‌اند که بر اثر این اتصال به حقایقی که رخ داده یا هنوز رخ نداده، علم پیدا می‌کند و آن علم را به حس مشترک می‌دهد، و با دخالت متخیله و مطابق و متناسب با آن به جامهٔ تصویر درمی‌آید. چنانکه فی‌المثل قحطی به صورت گاو لاغر یا خوشهٔ خشک و فراوانی و فراخ‌سالی به صورت گاو فربه و خوشهٔ سبز و شاداب، یا فی‌المثل افتخار به صورت تاج، علم به صورت شیر (لبن) و گمنامی و انزوا به صورت مرگ، و دشمن به صورت مار و نظایر آن جلوه‌گر می‌گردد (*روان‌شناسی شفا*، ترجمهٔ داناسرشت،

۱۷۹ـ۱۸۸، ترجمه و شرح *اشارات و تنبیهات*، به قلم حسن ملکشاهی، ۴۷۷/۱ـ۴۷۸، و به بعد، ترجمهٔ *مبدأ و معاد*، به کوشش عبدالله نورانی، ۵۳۱ـ۵۳۲، *بحارالانوار*، ۲۰۵/۶۱ـ۲۰۶، ۲۱۸). حتی علامه طباطبایی هم در *المیزان* همین توجیه قدیمی را می‌آورد (ترجمهٔ *المیزان*، به قلم موسوی همدانی، ۳۶۹/۱۱ـ۳۷۰).

در تمدن اسلامی و فرهنگ شیعه از قدیم‌الایام تعبیرنامه‌هایی تدوین کرده‌اند و تعبیر انواع خوابها را در آن نوشته‌اند. حاجی خلیفه در *کشف‌الظنون* از تعدادی از این کتابها یاد می‌کند. آقابزرگ تهرانی چندین «تعبیرالرؤیا» را در *الذریعة* معرفی کرده است از جمله اثر ابن‌سینا، اثر ابوالعباس احمدبن اصفهبد قمی، اثر کلینی، اثر ابوجعفر احمدبن محمدبن خالد برقی، و اثر محمدباقر لاهیجی، معاصر علامه مجلسی؛ و کتابی به همین نام اثر ابن‌سیرین است که مشهورتر از سایر کتابهاست و متن عربی و ترجمهٔ فارسی آن بارها بطبع رسیده است (برای شرح احوال او و بررسی میزان صحت انتساب کتابهای تعبیر خواب به او ← *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ۷۳۴/۳ـ۷۳۶). یکی دیگر از تعبیرالرؤیاهای فارسی اثر شمس‌الدین آملی است که در مجلد سوم دایرةالمعارف فارسی او، موسوم به *نفائس‌الفنون* (صص ۲۲۳ـ۲۷۰) مندرج است.

منابع: در متن مقاله یاد شده است.

تقیه

تقیه یکی از معتقدات کلامی ـ فقهی شیعه و علمکردهای تاریخی‌اش برای حفظ موجودیتش در برابر اکثریت غیرشیعه، یا اکثریت غیرمسلمان است. شادروان حمید عنایت در تعریف تقیه می‌نویسد: «تقیه از ریشهٔ وقی، یقی عربی است که به معنای محافظت از خویش است، و این همان ریشه‌ای است که کلمهٔ مهم تقوی (پارسایی، یا خداترسی) نیز از آن می‌آید... طرفداری شیعه از ضرورت تقیه، مبتنی بر رعایت اصل معقول احتیاط از سوی یک اقلیت تحت تعقیب است. شیعیان از آنجا که در بخش اعظم تاریخشان اقلیتی در درون جامعهٔ اسلام بوده‌اند و غالباً در رژیمهای مخالف با معتقداتشان به سر برده‌اند، تنها راه خردمندانه‌ای که می‌توانسته‌اند در پیش بگیرند، این بوده است که از خطر انقراض خود بر اثر تبلیغ و اشاعهٔ آزادانهٔ عقایدشان، حتی‌المقدور پرهیز کنند، گرچه هروقت که موقع مناسب بوده با شوریدن بر حکام جور، تکانی به وجدان مسلمانان داده و از انجام رسالت خویش بازنمانده‌اند. این رفتار محتاطانه، در تاریخ اسلام فقط منحصر به شیعه نبوده، سایر نحله‌ها و نهضتها نیز هرگاه که در تهدید متجاوزان واقع شده‌اند به همین تاکتیک متوسل شده‌اند، ولی این عملکرد تقریباً به نحوی انحصاری با تشیع قرین شده است...» (*اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ۲۹۹).

به تعریف دیگر تقیه، عبارت است از تظاهر به قول یا فعلی که با نیت و معتقدات فاعلش فرق دارد و غالباً پرداختن اضطراری و موقت به دروغ مصلحت‌آمیز، و پرهیز از راست فتنه‌انگیز، به قصد حفظ جان و مال و عرض و آبروی خود یا مسلمانان دیگر است. شیخ صدوق در تعریف تقیه می‌گوید: «عبارت است از کتمان حق و پوشیده داشتن اعتقاد از مخالفان و ترک مبارزه با آنان نظر به ضرر دینی یا دنیوی که ممکن است [اظهار حق] در پیش داشته باشد. و لازم است که

کسی که به تقیه می‌پردازد علم قطعی یا ظن قوی به چنین ضرری داشته باشد. و اگر علم یا ظن غالب به ضرری در اظهار حق نداشته باشد برای او تقیه جایز نیست» (*تصحیح‌الاعتقاد بصواب‌الانتقاد*، شرح عقاید صدوق، از شیخ مفید، ۱۱۵). شهید اول در تعریف تقیه در *قواعدش* می‌نویسد: «تقیه عبارت است از خوشرفتاری یا خوشامدگویی به مردم [= مجاملة‌الناس] به آنچه دوست دارند، و ترک چیزی است که ناخوش دارند» (*بحارالانوار*، ۴۳۵/۷۵).

تقیه یک رفتار طبیعی بشری است و در عرف اکثر اقوام و ملل در سراسر تاریخ انسان سابقه دارد. تقیه، واکنش فرد یا قوم مقهور یا در اقلیت است که توان رویارویی و مبارزهٔ مستقیم را ندارد، یا اصولاً چنین مبارزه‌ای به صلاحش نیست و موجودیتش را تهدید می‌کند. تقیه علاوه بر جواز اجتماعی و عرفی، یک رخصت شرعی است و جنبهٔ تشریعی هم دارد. ریشهٔ این اندیشه و عمل در قرآن مجید است. چند آیه ربط صریح یا ضمنی با مسأله تقیه دارد. از جمله آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ نحل که می‌فرماید: **من کفر باللّٰه من بعد ایمانه الّا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان، و لکن من شرح بالکفر صدراً فعلیهم غضب من اللّٰه و لهم عذاب عظیم** (هر آنکس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده بازکافر شد، نه آنکه به زبان و از روی اجبارکافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد ـ مانند عمار یاسر ـ بلکه به‌اختیارکافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس دلش آکنده به ظلمت کفر گشت، بر آنها خشم و غضب خدا و عذاب سخت دوزخ خواهد بود. ـ ترجمهٔ قمشه‌ای). به نوشتهٔ ابوالفتوح رازی، طبق قول ابن‌عباس، این آیه در شأن عمار یاسر فرود آمده است که مشرکان مکه او و پدرش یاسر و مادرش سمیه را همراه با عدهٔ دیگری از مؤمنان صدر اول، اسیر کرده، به انواع عذاب، شکنجه می‌کردند که از ایمان به اسلام و پیروی از پیامبر(ص) و بدگویی نسبت به خدایان عهد جاهلیت دست بردارند. بعضی از این جمع، از جمله یاسر و سمیه مقاومت کردند و در راه ثبات عقیده شهید شدند. مشرکان، عمار را به چاهی انداخته بودند و تهدید می‌کردند که اگر به خواستهٔ آنان عمل نکند سر چاه را خواهند انباشت و او را زنده به‌گور خواهندکرد. عمار از روی تقیه، به ظاهر از پیامبر(ص) برگشت و از خدایان آنان به‌نیکی یادکرد. «رسول را خبر آوردند که عمار کافر شد. گفت: «**کلّا انّ عمارا ملیء ایماناً من قرنه الی قدمه و اختلط الایمان بلحمه و دمه**»، گفت: عمار پر از ایمان است از سر تا به پای و ایمان به گوشت و خون او آمیخته است. عمار به نزدیک رسول آمد گریان و می‌گفت: یا رسول‌الله شرمسارم از کلمه‌ای که نه به‌اختیار، بل به‌اکراه بر زبان من رفته است. رسول‌الله(ص) آب چشم او می‌سترد و می‌گفت هیچ باک نیست. اگر دگربار در مثل این حال گرفتار شوی و از تو خواهند تا مانند آن

ششم(ع) و در *وسائل‌الشیعه* (۴۶۸/۱۱) به امام پنجم(ع) نسبت داده شده است: «**التقیة فی کل ضرورة، و صاحبها اعلم بها حین تنزل به**» (تقیه در هنگام هر ضرورتی جایز است و صاحب آن بهتر می‌داند که چه وقت باید به آن بپردازد). شهید اول در *قواعد* گفته است که تقیه، مانند احکام خمسه به پنج قسم تقسیم می‌گردد: الف) واجب، و آن هنگامی است که با ترک آن، علم یا ظن ضرر بر خود یا مسلمان دیگری داشته باشد. ب) مستحب، و آن هنگامی است که ضرر عاجلی در پیش نباشد، یا ضرر ناچیزی متوجه او باشد یا اصولاً تقیه در امر مستحب باشد مانند ترتیب تسبیحات فاطمهٔ زهرا علیهماالسلام و ترک بعضی از بندهای آن. ج) مکروه، تقیه در مستحب است که ضرری عاجل یا آجل در پیش نباشد و فقط بیم آن برود که از ترک یک عمل با عامه (اهل سنت) مشتبه شود. د) حرام، و آن هنگامی است که به هیچ وجه احتمال ضرر عاجل یا آجل نرود یا پای قتل مسلمانی در پیش باشد که در این صورت ترک تقیه واجب است (*بحارالانوار*، ۴۳۵/۷۵). نمونه‌هایی از کردارهای شبیه به تقیه از خود رسول اکرم(ص) سر زده است نظیر مدارا با اهل کتاب و پاک‌کردن نام خود در پای صلحنامهٔ حدیبیه و نظایر آن و نیز به نقل حسن بصری حضرت فرموده‌اند: «**التقیة الی یوم‌القیامة**» (تقیه تا روز قیامت برقرار و جایز است) (*معجم‌المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، به نقل از بخاری، «کتاب اکراه»، نیز *کنزالعرفان*، ۳۹۴/۱). ولی اهل سنت از دیرباز به شیعه به علت اعتقاد و عمل به تقیه طعن زده‌اند، چنانکه نویسندهٔ *بعض فضائح الروافض* که عبدالجلیل قزوینی *کتاب نقض* را در رد اتهامات او به شیعه نوشته است، در این باره می‌نویسد: «... و رافضی را قاعده باشد که چون مذهب او فراروی او داری انکار به دروغ کند که ایشان را تقیه در راه باشد و روا دارند که اندر باطن چیزی گویند و اندر ظاهر دیگر، و این خود، عین نفاق باشد...» (*کتاب نقض*، ۱۸). عبدالجلیل قزوینی در پاسخ او می‌نویسد: «... و در معنی تقیه به‌وقت نزول، مضرت روا دارند، و موافق‌اند در این معنی با ایشان همه، عقلا و طوایف مسلمان که دفع مضرت معلوم و مظنون از نفس واجب است هرگاه که مدفوعٌ به دون مدفوعٌ‌له باشد.... و مانند این [داستان عمار یاسر] در عهد همهٔ انبیا در وقت نزول خوف بوده است و قرآن مجید بدان ناطق... و اگر خواجهٔ [= نویسندهٔ *بعض فضائح الروافض*] عقل و قرآن را منکر است، باری از ضرورت نمی‌بیند و نمی‌شنود که چون در بازارها و در لشکرگاهها، ترکی یکی از مجبره را می‌گوید: تو اشعریی؟ می‌گوید: نه من سنی‌ام، و مذهب صد و پنجاه ساله به تقیه پنهان می‌کند و چون به‌ضرورت رسد تبرا می‌کند از آن. تا [یعنی اینها را گفتیم تا مدعی] بر تقیه انکار نکند و بر قول بی‌حجت اصرار نکند...» (*کتاب نقض*، ص ۱۹-۲۰).

مقداد سیوری صاحب *کنزالعرفان* دربارهٔ اینکه تقیه با نفاق فرق دارد و بلکه نقطهٔ مقابل آن است می‌نویسد: «نفاق در دل داشتن، کفر و اعتقاد به آن است و این حرام است، حال آنکه تقیه در دل داشتن، ایمان و اعتقاد به آن است و این واجب است» (*کنزالعرفان*، ۳۹۴/۱).

کامل الشیبی قائل به آن است که در بعضی فرقه‌های خوارج و نیز در دوره‌های بعدی مذهب زیدیه، قول و عمل به تقیه، همچون مذهب شیعهٔ امامیه روا و معمول است، و خود اهل سنت هم هرگاه اوضاع زمانه ایجاب کرده است، به تقیه متوسل شده‌اند. چنانکه طبری در وقایع سال ۲۱۸ ق در ماجرای محنه و تفتیش عقایدی که مأمون به راه انداخته بود، تصریح دارد که جز احمدبن حنبل و یک دو تن دیگر، همهٔ زعما و رجال و علمای عصر به ترس از مأمون که قول به خلق (حدوث) قرآن را عقیده‌ای رسمی و همگانی و اجباری ساخته بود، از روی تقیه به این قول تسلیم شده بودند.

آری، با آنکه تقیه نزد پیشینیان غیرشیعه هم سابقه داشته است، چنانکه اصحاب کهف، ایمان خود را پنهان و به‌ظاهر، اظهارکفر کرده بودند، یا مؤمن آل فرعون و ابوطالب هم به تقیه، ایمان خود را پنهان داشته بودند (*وسائل الشیعه*، ۴۷۶/۱۱، ۴۸۰ـ۴۸۱) ولی تقیه، شعار شیعه شمرده شده است. چنانکه بعضی از محققان، همکاری و مدارای حضرت علی (ع) را با خلفای ثلاثه، و نیز غیبت امام دوازدهم (عج) را حمل بر تقیه کرده‌اند (← مقالهٔ اشتروتمان، تحت عنوان «تقیه» در طبع اول *دایرةالمعارف اسلام*، به انگلیسی). فقهای شیعه، تقیه را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند: «اکراهیه، خوفیه، کتمانیه و مداراتی».

۱) تقیهٔ اکراهیه، عبارت است از عمل کردن بر وفق دستورهای حاکمی جائر، به هنگام ضرورت و برای صیانت نفس...،

۲) تقیهٔ خوفیه عبارت است از انجام اعمال و احکام بر طبق فتاوای رهبران دینی سنی، در کشورهای سنی‌نشین...،

۳) تقیهٔ کتمانیه عبارت از پنهان داشتن ایمان و ایدئولوژی خویش است برای به انجام رساندن فعالیت پنهانی (زیرزمینی) در جهت پیشبرد هدفهای دین، به هنگام ضعف نیروهای خودی و فقدان آمادگی برای در پیش گرفتن تبلیغ آشکار.

۴) تقیهٔ مداراتی عبارت است از رعایت قوانین همزیستی با اکثریت سنی و شرکت در اجتماعات عبادی و اجتماعی آنان برای حفظ وحدت اسلامی و استقرار حکومتی نیرومند که سایه‌اش بر سر همهٔ مسلمانان به‌یکسان گسترده باشد (*اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ۳۵۳).

منابع: جز آنچه در متن یاد شده است: *وافی*، فیض کاشانی، ۱، بخش ۱، ۱۲۱-۱۲۴، *السرائر*، ابن‌ادریس (طبع ۱۳۹۰ق)، ۲۰۳، جواهرالکلام، ۲۱/۳۵۲-۴۱۰، تقیه، *امر به معروف و نهی از منکر*، سیداحمد طیبی شبستری (تهران، ۱۳۵۰ش).